

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”**

**DOTTORATO DI RICERCA
IN SCIENZE FILOSOFICHE (XXIII CICLO)**

*Agostino e il problema del male.
Dal Manicheismo alle Confessioni*

COORDINATORE

Ch. mo Prof.

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

TUTOR

Ch.ma Prof.ssa

VALERIA SORGE

CANDIDATO

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

ANNO ACCADEMICO 2009/2010

Introduzione

Principi della ricerca

Obiettivo del presente lavoro di ricerca è delineare la riflessione agostiniana sul problema del male. L'analisi mira a tracciare la natura della desostanzializzazione del negativo agostiniana specificandone la pluralità di dimensioni essenziali e lasciandone affiorare l'unità degli elementi costitutivi. Aspetto determinante dell'analisi è l'emergere dell'identità di male e nulla, il definirsi della relazione indicata coincide con l'esito essenziale del presente lavoro di ricerca.

La natura dell'orizzonte dell'indagine rappresenta al tempo stesso l'individuazione dell'oggetto della ricerca e la preliminare indicazione dell'approccio metodologico dell'analisi. L'indagine delinea la natura della desostanzializzazione del negativo agostiniana evidenziandone la specificità nella dinamicità dell'articolazione della ricerca: la critica agostiniana alla realtà del male coincide in tal senso con il principio fondamentale dell'architettura dell'indagine. L'emergere dell'orizzonte dell'analisi viene a coincidere con una triplice determinazione della direzione della stessa: sostanzializzazione del male, crisi della realtà del negativo, desostanzializzazione del negativo. La negazione di realtà del male agostiniana è dunque, al tempo stesso, oggetto, struttura dell'articolazione e orizzonte tematico della ricerca. Coessenziale all'emergere della declinazione ontologica dell'identità di male e nulla è il delinearsi del volere come fonte della colpa, la determinazione della natura essenziale del peccato rappresenta il definirsi dell'elemento tematico considerato¹.

¹Come emerge dai rilievi tracciati le presenti analisi coincidono con la radicalizzazione degli elementi essenziali della riflessione agostiniana sul negativo. Sono la dimensione logica e la declinazione morale gli aspetti fondamentali della tematizzazione agostiniana considerata: "Solo quando questo interrogativo fondamentale della sua adolescenza trova poi una soluzione grazie alla scoperta del monismo sostanziale dei Neoplatonici, reso ancora più radicale in base all'idea schiettamente teologica dell'assoluta volontarietà divina nella creazione «ex nihilo», la ricerca razionale sul significato della presenza del 'male' nell'universo può riprendere il suo corso, lungo due opportune vie d'indagine, complementari e diverse: da una parte la precisazione del significato logico delle parole

Tale preliminare indicazione della direzione dell'indagine trova approfondimento nell'individuazione di una più definita caratterizzazione dell'orizzonte delle presenti analisi e nella specificazione dei loro aspetti contenutistici. Più precisamente triplice si rivela essere l'articolazione tematica dell'indagine: analisi degli elementi critici racchiusi nella sostanzializzazione del negativo manichea, ordine divino e libertà del peccato, corruzione e colpa. Elemento essenziale dell'analisi è la nozione di *corruptio* in cui viene a racchiudersi la concezione agostiniana del negativo, essa rappresenta il punto di convergenza della declinazione ontologica e della dimensione etica della riflessione agostiniana sul male.

I rilievi relativi all'oggetto e all'articolazione della ricerca sono ulteriormente specificati nell'individuazione dei limiti contenutistici dell'indagine. La tematizzazione della negazione di sostanzialità del male agostiniana muove dall'analisi dell'annuncio di Mani, declinato nella sua dimensione ontologica ed etica, alla determinazione degli esiti della desostanzializzazione del negativo racchiusi nelle *Confessioni*. Esterno, ma non estraneo alle presenti indagini è il confluire degli aspetti decisivi della teodicea di Agostino nella polemica antipelagiana. Le analisi svolte si situano dunque nella dinamicità delle dimensioni essenziali della desostanzializzazione del negativo, il loro spazio coincide con la pluralità e l'unità dei motivi della riflessione agostiniana tematizzata:

“Ma anch'io ormai sostenevo e credevo fermamente la tua intangibilità, inalterabilità e immutabilità totale, Dio nostro, Dio vero, creatore non solo delle nostre anime, ma altresì dei nostri corpi, né soltanto delle nostre anime e corpi, ma di tutti gli esseri e di tutte le cose. Non mi era invece chiara e palese l'origine del male; tuttavia vedevo che, comunque fosse, la sua ricerca

‘male’ e ‘nulla’; e dall'altra la spiegazione morale del male, come conversione erronea della volontà verso fini divergenti da quelli naturali voluti da Dio per le creature”. È nell'approfondimento dell'analisi delle componenti essenziali della riflessione agostiniana che affiora l'identità di male e nulla. In essa è racchiusa la specificità tematica delle presenti ricerche. Cfr. Giulio d'Onofrio, «*Quod est et non est*». *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, «Doctor Seraphicus», 38, 1991, p. 15.

non avrebbe dovuto costringermi a credere mutabile un Dio immutabile, se non volevo divenire io stesso ciò che cercavo”².

Il primo momento delle presenti indagini delinea l’analisi della sostanzializzazione del male e della sua fragilità, più precisamente tale fase della ricerca analizza il mito manicheo e gli elementi di criticità in esso racchiusi. Triplice si rivela essere l’articolazione dell’indagine: individuazione dei caratteri essenziali del negativo nell’orizzonte ontologico ed etico del Manicheismo, analisi delle critiche agostiniane alla nozione manichea di realtà malvagia, rilievi agostiniani alla declinazione manichea del peccato. Obiettivo del primo momento della ricerca è evidenziare il delinearsi della coincidenza di realtà e bontà nella crisi della nozione manichea di realtà maligna, l’indagine traccia in tal senso la contraddittorietà racchiusa nei caratteri essenziali della concezione manichea del principio tenebroso. Le analisi mirano inoltre a delineare preliminarmente la natura del peccato nella libertà del volere umano, ciò emerge nella tematizzazione agostiniana degli elementi di criticità racchiusi nella dimensione morale della teodicea di Mani e, più specificamente, nella dottrina delle due anime. Alla luce delle indicazioni relative all’orizzonte tematico e alla strutturazione della ricerca è possibile indicare in modo più preciso i caratteri essenziali dell’indagine individuando i nuclei concettuali tematizzati nelle presenti analisi e chiarendone preliminarmente la problematicità.

La determinazione della desostanzializzazione del negativo agostiniana muove dall’analisi della sostanzializzazione del male manichea. Nel delineare il differente declinarsi della teodicea di Mani l’analisi mira a individuare quali siano e cosa i mali nell’orizzonte ontologico ed etico del Manicheismo: obiettivo della prima fase delle ricerche è dunque individuare la determinazione manichea delle creature maligne e dei peccati. Elemento essenziale per l’ulteriore specificazione dell’ambito tematico della ricerca è l’indicazione del motivo della lotta delle radici eterne inteso come luogo del convergere della pluralità di

²Agostino, *Confessiones*, tr. it. C. Carena, NBA I, Roma 2007, VII, 3.4: “Sed et ego adhuc, quamvis incontaminabilem et inconvertibilem et nulla ex parte mutabilem dicerem firmeque sentirem Deum nostrum, Deum verum, qui fecisti non solum animas nostras sed etiam corpora, nec tantum nostras animas et corpora, sed omnes et omnia, non tenebam explicitam et enodatam causam mali. Quaecumque tamen esset; sic eam quaerendam videbam, ut non per illam constringerem Deum incommutabilem mutabilem credere, ne ipse fierem quod quaerebam”.

aspetti tematizzati. Il motivo determinante per le presenti analisi è racchiuso nella prigionia e nella liberazione del Primo Uomo, ipostasi divina inviata dal Padre della Luce per fronteggiare l'aggressione della Tenebra. In tale evento del mito manicheo si racchiude la dimensione ontologica ed etica del Manicheismo:

“Tre tempi (esistono) dall'epoca in cui il Primo Uomo scese nell'abisso, (dove) condusse la guerra e la battaglia con il re della Tenebra e con le sue altre potenze. Egli risultò vincitore, sebbene i suoi figli rimanessero presso di loro nei mondi...finchè egli li catturò tutti... li legò tutti, affinché nessuno di loro si liberasse dalla sua presa; egli conseguì (così) una grande vittoria... Il Primo uomo trascorse generazioni umane e stirpi nel paese della Tenebra fin quando si fortificò...”³.

La lotta del Padre della Luce e del re della Tenebra coincide con lo scontro tra il principio del bene e il sommo male, la lotta delle radici eterne vede inoltre la partecipazione delle creature del regno della Luce e del regno della Tenebra allo scontro indicato. Emerge in tal senso nell'annuncio di Mani una duplice sfera dell'ente coincidente con il Padre della Luce e gli enti benigni e il principe della Tenebra e le creature malvagie. Tale duplice dimensione d'essere trova ulteriore specificazione nella determinazione della natura dei principi di tutte le cose coincidente con l'elemento psichico e l'elemento somatico. In tale prospettiva la prigionia del Primo Uomo è indice della schiavitù dell'anima e in ciò emerge la condizione essenziale del reale: nella lotta dei principi eterni viene a delinearsi preliminarmente il tentativo della luce di liberarsi dalla prigionia del principio tenebroso. Tale scontro emerge nella sua specificità nella coincidenza del re della Luce e del principe della Tenebra con il sommo bene e il sommo male. Alla luce di tali elementi scopo della presente analisi è individuare e determinare la natura delle diverse sfere ontologiche delineate nel mito di Mani, sarà inoltre necessario tracciare e specificare i caratteri essenziali della concezione manichea della colpa. Ciò renderà possibile delineare la declinazione ontologica ed etica della sostanzializzazione del male racchiusa nell'annuncio di Mani.

Il secondo momento della prima fase delle presenti ricerche coincide con l'analisi delle critiche agostiniane alla concezione manichea delle realtà ontologicamente malvagie. Più

³*Kephalaion XVII*, in G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, Vol. II, Milano 2006.

precisamente l'analisi mira a evidenziare la naturale bontà di ogni ente muovendo dagli elementi di criticità racchiusi nella nozione manichea di realtà maligna. Elemento tematico della presente analisi è dunque la determinazione della natura delle creature malvagie e dei loro attributi essenziali in cui emerge il primo indice del nulla come dimensione originaria del male. L'identità del non-essere e del negativo è così tracciata preliminarmente nella duplice declinazione del male coincidente con la differente modulazione della assenza di realtà del negativo. Quest'ultima viene a delinearsi nella dimensione statica del male.

Ulteriore specificazione dell'orizzonte tematico indicato e chiarimento dell'articolazione dell'indagine è la determinazione della struttura della ricerca. Essa coincide con una triplice direzione dell'analisi: frantumazione della perfezione del negativo, creazione come soluzione agli elementi di aporeticità del Manicheismo, riconoscimento del male dell'ente nella deficienza d'essere di ciò che è. L'analisi procede a determinare la desostanzializzazione del male agostiniano muovendo dalla crisi della perfetta malvagità del negativo. Elemento essenziale per l'ulteriore specificazione dell'ambito tematico indicato è il motivo agostiniano della presenza di beni nelle creature maligne da intendersi come luogo dell'emergere della pluralità di aspetti decisivi delle analisi di Agostino. Più specificamente il motivo determinante per le presenti indagini è racchiuso nelle tracce di bene presenti nelle nature malvagie indice fondamentale per l'articolazione della riflessione agostiniana tematizzata. In tale aspetto delle analisi di Agostino si racchiude dunque l'elemento decisivo della critica agostiniana alla nozione manichea di realtà maligna ed è possibile scorgere la direzione della ricerca.

La desostanzializzazione del negativo agostiniano viene a delinearsi in primo luogo nel venir meno dell'essenziale malvagità delle creature diaboliche e nell'emergere degli elementi di positività in esse racchiusi. La traccia del positivo è l'indice dell'irriducibilità della creatura maligna a pura negatività:

“Chi dunque organizzò queste cose? Chi le distribuì e le distinse? Chi diede il numero, la qualità, le forme, la vita? Infatti tutte queste cose di per se stesse sono buone, né si trova altri a cui possano essere attribuite, se non derivano da Dio autore di tutti i beni (...) Enumerare tante cose buone, e dire che sono aliene da Dio autore di ogni bene, questo significa non riconoscere nelle cose il così grande bene dell'ordine, né in sé il così grande male dell'errore”⁴.

⁴Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Cosentino, NBA XIII/2, Roma 2000, 29.32: “Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit

I rilievi indicati trovano ulteriore approfondimento nell'analisi agostiniana della natura degli attributi delle realtà maligne in cui emerge l'integrale bontà dell'ente. L'identità di male è nulla viene a delinarsi nella dissoluzione della sfera ontologica delle nature malvagie e nel tracciarsi del nesso tra realtà e bontà:

“Dunque una cattiva misura, una cattiva forma, un ordine cattivo sono chiamati così o perché inferiori a quel che dovrebbero essere, o perché inadeguati a quelle realtà alle quali debbono adeguarsi. Sono perciò detti cattivi in quanto estranei e inadatti: è come dire che qualcuno non ha operato secondo una buona misura, perché ha operato in modo inferiore al dovuto o perché non ha operato nel modo dovuto in tale occasione, o anche più del necessario, o in modo sconveniente”⁵.

quis numerum, qualitates, formas, vitam dedit? Haec enim omnia per se ipsa bona sunt, nec invenitur unde cuique naturae nisi ab omnium bonorum Deo auctore tribuantur (...) Haec tanta bona enumerare, et ab auctore omnium bonorum Deo aliena esse dicere, hoc est nec in rebus agnoscere tantum ordinis bonum, nec in se tantum erroris malum”.

5Agostino, *De natura boni*, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. L. Alici, NBA XIII/1, Roma 1997, 23: “Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt, ut ideo dicantur mala quia sunt aliena et incongrua, tamquam si dicatur aliquis non bono modo egisse quia minus egit quam debuit, aut quia ita egit sicut in re tali non debuit, vel amplius quam oportebat, vel non convenienter: ut hoc ipsum quod reprehenditur, malo modo actum non ob aliud iuste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus”. La tematizzazione della dimensione statica del male vede l'emergere del motivo agostiniano della natura essenziale dell'ente. La struttura ontologica della creatura è delineata alla luce del numero inteso come radice della cosa. È nell'analisi delle osservazioni dedicate al tema indicato da W. Beierwaltes che è possibile delineare preliminarmente la natura delle ricerche relative al motivo considerato: “L'ente è possibile solo in quanto forma. Ma la forma è determinata dall'azione dei numeri immanente in ogni ente. La manifestazione di questa struttura razionale, ossia dell'ordine dell'ente, è anche la sua bellezza. Quindi anche la bellezza si deve intendere come derivante dal numero, essa si mostra come un fondamento ontologico dell'ente che la sapienza divina porta a manifestarsi”. Cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995, pp. 147-148.

La riconduzione del male al nulla è il delinearsi del primo elemento costitutivo della desostanzializzazione del negativo agostiniano.

Momento conclusivo della prima fase delle presenti ricerche è l'analisi delle critiche agostiniane all'orizzonte manicheo della colpa, l'indagine mira a evidenziare l'emergere della nozione agostiniana di peccato muovendo dagli elementi di fragilità racchiusi nella declinazione morale della teodicea di Mani. Aspetto essenziale della determinazione della natura della colpa è l'individuazione della libertà del volere come radice dell'atto malvagio. Tale elemento della riflessione agostiniana emerge nella tematizzazione della critica di Agostino alla teoria manichea delle due anime. Il dualismo psicologico manicheo coincide con l'individuazione nei principi archetipici della fonte della bontà e della malvagità dell'azione: è in tal senso evidente come la specificità della determinazione agostiniana dell'origine della colpa coincida con la critica di Agostino alla declinazione psichica del dualismo di Mani. Il presente momento dell'indagine si articola intorno ad una triplicità di elementi concettuali: senso manicheo della colpa e della continenza, crisi del paradigma manicheo delle due anime, libertà del volere. La declinazione morale della coincidenza agostiniana di male e nulla viene qui a emergere nell'orizzonte preliminare della sua manifestazione.

La determinazione agostiniana della natura e dell'origine del peccato affiora nelle critiche di Agostino agli elementi di fragilità racchiusi nella declinazione morale della teodicea di Mani. L'inconciliabilità della giustizia divina e del paradigma manicheo delle due anime vede l'ulteriore determinazione dell'orizzonte tematico indicato. È nel motivo manicheo della necessità dell'azione malvagia che emerge l'oggetto delle presenti analisi:

“Infine, per stabilire che quelle anime non hanno nessuna di queste cose degne di lode, che, invece, in base ai loro argomenti, dovrebbero avere, io domanderei se Dio ne condanna alcuna o nessuna. Se nessuna, non c'è nessun giudizio dei meriti e nessuna provvidenza e il mondo è governato dal caso anziché dalla ragione, o piuttosto non è governato, perché il governo non si può affidare al caso. Ora, se per tutti i fedeli di qualsiasi concezione religiosa è una nefandezza credere ciò, resta che o alcune anime sono condannate oppure non c'è alcun peccato. Ma se non c'è alcun peccato, non c'è

neppure alcun male, affermazione questa che, se proferita da costoro, avrebbe distrutto la loro eresia con un sol colpo”⁶.

Gli elementi delineati trovano ulteriore determinazione nella tematizzazione agostiniana della natura e dell’origine del peccato, l’essenza del male morale viene a definirsi in relazione alla non necessità della colpa e nella caratterizzazione della sua natura come volere contrario alla giustizia divina. L’orizzonte tematico indicato coincide pertanto con la libertà del volere come fonte del peccato e con la determinazione della natura essenziale della colpa. In tale dimensione della ricerca traspare la crisi della deresponsabilizzazione del peccato manichea e l’individuazione della volontà come radice del male morale:

“Aspetta, permetti che prima definiamo anche il peccato, a proposito del quale ogni mente legge dentro di sé, iscritto da Dio, che senza volontà non può esistere. Il peccato è dunque la volontà di conservare o di acquisire ciò che la giustizia vieta e da cui ci si può liberamente astenere”⁷.

L’emergere del nesso tra la colpa e il libero arbitrio del volere e l’individuazione dell’essenza del peccato nell’opposizione umana alla giustizia divina tracciano l’orizzonte decisivo della

6Agostino, *De duabus animabus*, in Sant’Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Pieretti, NBA XIII/1, Roma 1997, 12.17: “Postremo, ut nihil horum laudandorum habeant illae animae, quae illorum rationibus habere coguntur, quaererem utrum aliquas an nullas animas Deus damnet. Si nullas, nullum meritorum iudicium est, nulla providentia et casu potius quam ratione mundus administratur: non enim administratio casibus danda est. Hoc autem si omnibus qualibet religione devinctis credere nefas est, restat ut aut sit aliquarum animarum damnatio, aut nulla peccata sint. Sed si nulla peccata sunt, etiam nullum malum: quod isti si dixerint, haeresim suam uno ictu interficiunt”.

7Ivi, 11.15: “Exspecta; sine prius etiam peccatum definiamus, quod sine voluntate esse non posse omnis mens apud se divinitus conscriptum legit. Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est astinere”.

declinazione morale dell'identità di male e nulla. Nel delinearsi della relazione tra volere e colpa trova compimento il primo passo delle presenti indagini.

Il secondo momento delle ricerche rappresenta la radicalizzazione dei risultati della prima fase delle analisi. L'individuazione della negatività della realtà del male, coincidente con il riconoscimento dell'inesistenza di enti maligni e con la determinazione del negativo come imperfezione dell'ente, e la riconduzione del peccato alla libera opposizione umana alla giustizia divina convergono nella determinazione dell'orizzonte tematico della seconda fase dell'indagine. Quest'ultimo viene a costituirsi nell'emergere della relazione tra l'ordine delle cose e il male morale: oggetto della seconda fase delle ricerche è dunque il nesso tra il governo divino dell'ente e la presenza del peccato. Duplice si rivela la direzione dell'analisi: chiarimento della presenza della colpa nella totalità delle cose, individuazione del fondamento e della natura del peccato. A tale ambito tematico corrisponde l'articolarsi della ricerca in due fasi distinte e complementari: analisi del nesso tra ordine e peccato, determinazione della relazione tra libero arbitrio e colpa. Alla luce delle indicazioni relative all'oggetto e alla strutturazione della ricerca è possibile indicare in modo più definito i caratteri essenziali dell'analisi individuando i nuclei concettuali tematizzati e specificando preliminarmente gli elementi costitutivi dell'indagine. L'identità di male e nulla viene qui a emergere preliminarmente nel progressivo delinearsi della declinazione morale del negativo.

Il primo momento della seconda fase delle presenti ricerche coincide con l'analisi delle critiche agostiniane all'individuazione della causa della realtà del male morale nell'ordine delle cose. Più precisamente l'indagine mira a definire la natura della presenza della colpa nella totalità dell'ente sottoposta al governo divino muovendo dagli elementi di fragilità racchiusi nella posizione indicata. I rilievi tracciati si rivelano decisivi per chiarire la direzione della ricerca: l'indagine procede dalla tematizzazione degli elementi di criticità racchiusi nel riconoscimento dell'ordine come causa della realtà del male all'individuazione dell'origine del peccato al di fuori dell'ordine delle cose. Esito dell'analisi è il definirsi della natura della presenza del peccato nella totalità dell'ente.

Ulteriore specificazione dell'orizzonte tematico indicato e chiarimento dell'articolazione dell'indagine è la determinazione della struttura della ricerca, che coincide con la triplice direzione dell'analisi: necessità del male, armonia del negativo, discipline liberali. La strutturazione dell'indagine evidenzia le differenti modulazioni della ricerca e ne chiarisce gli

aspetti essenziali. L'analisi procede a determinare la presenza del male nella totalità ordinata muovendo dagli elementi di criticità racchiusi nell'individuazione dell'ordine come origine della colpa. Aspetto essenziale per l'ulteriore specificazione dell'ambito tematico indicato è il motivo agostiniano della necessità del negativo, più precisamente l'elemento determinante per le presenti analisi è racchiuso nell'inconciliabilità della perfezione divina e delle diverse declinazioni della necessità del male. L'analisi dovrà evincere il rapporto tra il peccato e la perfezione del tutto scorgendo nell'unità dinamica della totalità delle cose la relazione tra l'ordine divino e il male morale, la natura della presenza del peccato è racchiusa nell'armonia dell'ente.

Indice essenziale per il definirsi della relazione tra la colpa e la totalità delle cose sono gli elementi di criticità racchiusi nell'individuazione dell'ordine come causa del male. La necessità del negativo non racchiude la natura della presenza della colpa, l'origine divina del peccato coinciderebbe infatti con l'imperfezione del Signore:

“Ma torniamo all'ordine, perché prima o poi Licenzio torni tra noi. Adesso vi chiedo questo, se vi sembra che ciò che fa lo stolto lo faccia secondo l'ordine. E badate che la domanda ha delle insidie. Se direte secondo l'ordine, dove finirà quella definizione: l'ordine è ciò per cui Dio conduce tutte le cose che sono, se anche lo stolto che conduce qualcosa, conduce secondo l'ordine? Se invece non c'è ordine nelle azioni dello stolto, ci sarà qualcosa che non ha ordine: voi non ammettete nessuna delle due possibilità”⁸.

I rilievi indicati trovano ulteriore approfondimento nell'indicazione agostiniana dell'origine della colpa al di fuori dell'ordine delle cose e nella determinazione della presenza del peccato nel tutto nell'operato dell'ordine divino. La libertà della volontà, come fonte della colpa, e la giustizia divina, come origine della presenza del male nella totalità ordinata dell'ente, costituiscono gli elementi essenziali dell'analisi agostiniana. Nell'articolarsi della relazione

⁸Agostino, *De ordine*, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, tr. it. M. Bettetini, Milano 2006, II, 11: “Sed ad ordinem redeamus, ut nobis aliquando reddatur Licentius. Illud enim ex vobis iam requiro, utrum quaecumque agit stultus ordine vobis agere videatur. Nam videte, rogatio quos laqueos habeat. Si ordine dixeritis, ubi erit illa definitio: ‘ordo est, quo deus agit omnia quae sunt’, si etiam stultus, quae agit, agit ordine? Si autem ordo non est in his quae aguntur ab stulto, erit aliquid, quod ordo non teneat; neutrum autem vultis”.

indicata è racchiusa la natura della presenza del peccato coincidente con l'emergere dell'armonia delle creature:

“Licenzio e mia madre, colta la coerenza dell'affermazione, approvarono e io dissi: «Che ne dici, Licenzio? Dove è andato a finire ciò che hai affermato con insistenza, che niente avviene al di fuori dell'ordine? Il fatto che sia sorto il male, non è derivato dall'ordine di Dio, ma essendo sorto è incluso nell'ordine di Dio»”⁹.

Secondo momento della presente fase delle ricerche è l'analisi della natura e dell'origine del peccato. L'indagine mira a evidenziare l'essenza e la causa della colpa delineando ulteriormente gli elementi emersi nell'individuazione del peccato come libero opporsi del volere alla giustizia divina. Triplice si rivela essere l'articolazione dell'indagine: natura del male, il volere come bene medio, il volere come movimento e il peccato adamitico. Le analisi procedono in primo luogo a evidenziare l'essenza dell'opposizione umana alla giustizia divina alla luce della determinazione agostiniana della natura dell'amore dell'ente finito: l'oggetto delle presenti indagini è dunque la definizione agostiniana dei limiti dell'amore umano del mutevole racchiusi nella coppia concettuale di *uti* e *frui*. L'individuazione dell'essenza del peccato costituisce l'orizzonte fondamentale per la determinazione della natura del peccare: la libera opposizione umana alla giustizia divina coincide con l'amore disordinato del finito, quest'ultimo emerge nella sua natura nel libero cedere dell'anima alle radici della colpa.

⁹*Ivi*, II, 23: “Quod cum et Licentius et mater in tanta necessitate approbassent: Quid, inquam, dicis, Licenti? Ubi est quod tam magnopere adseruisti, nihil praeter ordinem fieri? Quod enim factum est, ut malum nasceretur, non utique dei ordine factum est, sed, cum esset natum, dei ordine inclusum est”. Gli elementi essenziali delle riflessioni agostiniane indicate trovano tematizzazione nelle analisi di M. Bettetini. La specificità della direzione dell'indagine emerge preliminarmente nell'indicazione della continuità tra le presenti ricerche e le analisi della studiosa: “l'universo è perfetto possedendo ogni natura, ma non è perfetto *perché* possiede ogni natura, bensì è perfetto nonostante possieda il bene e il male. La bellezza non gli viene principalmente dall'armonia dei contrasti, ma da Dio «bellezza di tutte le cose belle», che sa ricondurre all'ordine ciò che ne è fuori, perché la somma bellezza coincide con il sommo bene e, come vedremo, meglio con l'unità che è perfetta uguaglianza”. Cfr. M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano 1994, p. 83.

L'essenza del peccato è ulteriormente tracciata nell'indicazione della natura del male morale come movimento manchevole e nell'individuazione della sua origine nel nulla. Tale definizione dell'essenza della colpa rappresenta la prospettiva dell'affiorare della condizione dell'umanità postadamitica delineata nelle diverse dimensioni della presenza del peccato originale nell'uomo. L'identità di male e nulla viene qui a emergere negli elementi di negatività racchiusi nel peccare, l'analisi preliminare delle determinazioni essenziali dello stato di corruzione individua il delinearsi di un'ulteriore declinazione del coincidere del non essere e del negativo.

Elemento fondamentale per l'individuazione dell'essenza del male morale è l'indicazione dell'orizzonte fenomenico del peccato. La natura della colpa viene a emergere nell'approfondimento della preliminare caratterizzazione dell'essenza del male morale come libero opporsi della volontà alla giustizia divina. La dimensione del volere indicata coincide con l'amore smodato del manchevole, lo spazio di quest'ultimo si definisce nella sua specificità nel cedere della mente alle passioni:

“Resta allora da concludere che, poiché qualunque realtà pari o superiore a una mente che regni e sia in possesso della virtù non la rende schiava della passione a causa della propria giustizia, mentre qualunque realtà inferiore non può farlo a causa della propria debolezza, come insegna quanto ci è risultato chiaro, dunque nessun'altra cosa rende la mente compagna della passione se non la volontà che le è propria e il libero arbitrio”¹⁰.

I motivi indicati trovano ulteriore chiarimento nella determinazione agostiniana della natura del peccato come movimento manchevole e nell'individuazione nel nulla della fonte della colpa. L'essenza del peccato coincide con il convergere del movimento e del non essere come dimensioni costitutive del male, in ciò viene a delinearsi la prospettiva fondamentale per l'individuazione della declinazione morale dell'identità del non essere e del negativo:

¹⁰Agostino, *De libero arbitrio*, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, tr. it. G. Catapano, Milano 2006, I, 21: “Ergo relinquitur ut, quoniam regnanti menti conpotique virtutis quidquid par aut praelatum est non eam facit servam libidinis propter iustitiam, quidquid autem inferius non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent, nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria voluntas et liberum arbitrium”.

“Ma tu forse stai per chiedermi, siccome l’anima quando si distoglie dal bene inalterabile verso il bene mutevole si muove, da dove sorga codesto movimento. Il quale sicuramente è cattivo benché la volontà libera sia da annoverarsi tra i beni poiché senza di quella non si può neanche vivere in modo retto. Se infatti codesto movimento, cioè il distogliersi della volontà dal Signore Dio, è indubbiamente peccato, forse che possiamo dire Dio autore del peccato? Codesto movimento non proverrà dunque da Dio. Da dove dunque proverrà? Se a tale tua domanda rispondessi che non lo so, tu forse sarai più triste, io però avrei risposto dicendo cose vere. Non può infatti essere saputo ciò che è nulla”¹¹.

La terza fase delle presenti ricerche coincide con l’analisi del rapporto tra corruzione e male, la relazione indicata è tematizzata nella duplicità delle sue dimensioni essenziali coincidenti con la declinazione ontologica e morale del nesso indicato. L’orizzonte delle analisi viene a emergere nella determinazione del rapporto tra corruzione e movimento e nella definizione della relazione tra colpa e *corruptio*. La tematizzazione del primo nesso considerato coincide con l’emergere dell’identità di corruzione e movimento e con l’individuazione negli enti mutevoli del luogo d’essere del negativo. La declinazione morale del rapporto indicato è delineata nel definirsi della natura del peccato e nell’emergere della sua coincidenza con la *corruptio*. La seconda declinazione della relazione tematizzata trova ulteriore problematizzazione nell’analisi della condizione dell’umanità postadamitica e nel definirsi del rapporto tra il peccato originale e la grazia. Duplice si rivela essere l’articolazione della terza fase delle presenti indagini: analisi del nesso tra male e movimento, determinazione della relazione tra peccato e corruzione. L’identità di male e nulla viene qui a delinarsi nei suoi elementi costitutivi e nella duplicità delle sue dimensioni essenziali.

La prima fase delle presenti ricerche, coincidente con l’individuazione della relazione tra male e movimento, delinea la pluralità di elementi tematici racchiusi nel motivo agostiniano della corruzione. La centralità della nozione indicata emerge nella sua coincidenza con la declinazione agostiniana della natura del negativo e nel suo racchiudere i caratteri essenziali

11*Ivi*, II, 54: “Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. Qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim”.

della dimensione ontologica dell'identità di male e nulla. L'oggetto delle presenti analisi viene a emergere nella triplice direzione dell'indagine: determinazione della relazione di *corruptio* e mutamento, individuazione della sfera ontologica del negativo, analisi della creazione come orizzonte dell'emergere della radice della *corruptio*. L'identità di corruzione e movimento, racchiusa nella coincidenza della perdita di valore dell'ente e del venir meno dell'essere della cosa, permette di delineare nella sfera delle realtà corruttibili il luogo d'essere del male. L'individuazione dell'origine della corruzione, racchiusa nel motivo agostiniano della creazione dal nulla, permette di tracciare inoltre la fonte del negativo. Triplice si rivela l'articolazione dell'analisi: immutabilità divina, corruzione e movimento, creazione e tempo. Nell'orizzonte indicato è tematizzata la pluralità delle dimensioni essenziali del male coincidenti con la sua declinazione statica e dinamica.

La determinazione agostiniana della natura della corruzione emerge nella tematizzazione della relazione tra l'assoluta perfezione divina e la *corruptio*. Più precisamente è nella contraddizione racchiusa tra il sommo bene e la corruzione che viene a delinearsi la declinazione agostiniana della nozione indicata. L'incorruttibilità divina evidenzia infatti la natura essenziale della *corruptio* nella privazione di bontà dell'ente, la dimensione dinamica della negazione di positività della cosa si rivela l'origine dell'imperfezione dell'ente e permette di tracciare preliminarmente la dimensione ontologica del male nella sfera delle realtà corruttibili. Il luogo d'essere del negativo viene a delinearsi nell'orizzonte del movimento:

“Il mio sforzo era diretto dunque a riconoscere le altre verità, come già avevo riconosciuto che una cosa incorruttibile è migliore di una corruttibile, e avevo ammesso che tu, comunque fatto, eri quindi incorruttibile. Nessun'anima potè o potrà mai pensare nulla migliore di te, sommo e perfetto Bene. Ora, se con assoluta e certa verità si antepone una cosa incorruttibile a una corruttibile, come io già l'anteponevo, qualora tu non fossi incorruttibile, avrei potuto senz'altro salire col pensiero a un'altra cosa migliore del mio Dio”¹².

12Agostino, *Confessiones*, cit., VII, 4.6: “Sic enim nitebar invenire cetera, ut iam inveneram melius esse incorruptibile quam corruptibile, et ideo te, quid quid esses, esse incorruptibilem confitebar. Neque enim ulla anima umquam potuit poteritve cogitare aliquid, quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es. Cum autem verissime atque certissime incorruptibile corruptibili praeponatur, sicut iam ego praeponebam, poteram iam cogitatione aliquid attingere, quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis”.

I rilievi indicati trovano ulteriore approfondimento nell'analisi agostiniana dell'identità di corruzione e mutamento. L'emergere della coincidenza del nocumento e del movimento delinea la natura essenziale del negativo e individua nell'ente mutevole lo spazio ontologico del male. L'ambito tematico tracciato vede nella determinazione dell'origine del mutamento nella creazione divina il delinearsi di un'ulteriore dimensione di identità del non essere e del negativo:

“Ma, private di tutto il bene non esisteranno del tutto. Infatti, se sussisteranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, rimanendo incorruttibili; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto; dunque, finchè sono, sono bene. Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza, perchè, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona”

13

La seconda parte delle presenti analisi coincide con l'individuazione nella corruzione della natura del peccato. L'emergere dell'essenza della colpa ha luogo nella tematizzazione della natura del peccare, l'analisi procede a determinare l'essenza del male morale chiarendo le dimensioni fondamentali dell'amore umano del mutevole nel motivo agostiniano della lotta alle tentazioni in cui si manifesta la natura della resa della mente alle passioni. Nell'individuazione delle radici del peccato viene a delinearsi nella sua specificità la natura del male morale, il libero cedere del volere è così tracciato nella sua attuazione dinamica. Tali analisi costituiscono l'elemento fondamentale per l'emergere dell'essenza della colpa nella sottomissione del volere alla carne: nel dominio dei desideri del corpo e dell'anima sulla mente ha luogo il venir meno dell'ordine essenziale dell'ente, in ciò si manifesta l'identità di

13/*vi*, 12.18: “Si enim erunt et corrumpi iam non potuerunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? Ergo si omni bono privabantur, omnino nulla erunt: ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset”.

peccato e corruzione. I rilievi indicati trovano ulteriore approfondimento nella tematizzazione della costitutiva impotenza dell'anima di fronte alla minaccia delle tentazioni, la condizione umana è analizzata alla luce della nozione di corruzione intesa come dimensione specifica del peccare e come indice della natura dell'umanità caduta. L'insieme delle analisi indicate vede il definirsi delle coordinate essenziali della declinazione morale dell'identità di male e nulla.

La determinazione agostiniana della natura del peccato emerge nella tematizzazione del contenuto del comando divino, l'essenza del male morale è definita in relazione alle dimensioni fondamentali dell'ordine del Signore racchiuse nella continenza. La natura del peccare si delinea pertanto nella dispersione umana nell'ente che rappresenta l'elemento costitutivo dell'amore assoluto per il finito. L'analisi della lotta alle tentazioni e della pluralità di direzioni della caduta viene pertanto a emergere nella dimensione della continenza. Nel peccato è racchiuso il sovvertimento dell'ordine della natura umana, la deformità si delinea come imperfezione ontologica determinata dall'azione corruttrice del peccare:

“Ogni mia speranza è posta nell'immensa grandezza della tua misericordia. D ciò che comandi e comanda ciò che vuoi. Ci comandi la continenza e qualcuno disse: *Conscio che nessuno può essere continente se Dio non lo concede, era già un segno di sapienza anche questo, di sapere da chi ci viene questo dono.* La continenza in verità ci raccoglie e riconduce a quell'unità, che abbiamo lasciato disperdendoci nel molteplice”¹⁴.

I rilievi indicati trovano ulteriore approfondimento nell'emergere della costitutiva colpevolezza dell'umanità postadamitica. L'impossibilità per la mente di opporsi alle radici del peccato coincide con la propagazione degli esiti della colpa di Adamo, l'incapacità per l'uomo di sollevarsi dal male evidenzia la necessità del soccorso del Signore racchiuso nella grazia divina. Nell'intrascendibile sovvertimento dell'ordine ontologico dell'ente traspare l'essenziale corruzione della natura umana che nella condanna al peccare è segnata costitutivamente dalla deformità. Il ricostituirsi dello statuto ontologico originario della

14/*Ivi*, 29.40: “Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum. Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum a quo in multa defluximus”.

creatura richiede l'aiuto del Signore alla natura umana corrotta dal peccato di Adamo. È in tale prospettiva che viene a delinearsi l'operato del dono della grazia:

“Che cosa c'è dunque di più sicuro che essere in quella vita dove non ti può accadere ciò che non vuoi? Ma siccome l'uomo non può rialzarsi da solo così come da solo è caduto, stringiamo con fede ferma la mano destra di Dio che ci è stata tesa dall'alto, cioè il Signore nostro Gesù Cristo, ed attendiamola con speranza certa, e desideriamola con carità ardente”¹⁵.

La dimensione morale dell'identità di male e nulla trova nel motivo del peccato originale e della grazia dimensioni ulteriori del suo delinearsi.

L'analisi introduttiva delle componenti essenziali della presente ricerca, coincidente con la determinazione dell'orizzonte tematico e dell'articolazione dell'indagine, ha lasciato emergere la dimensione ontologica ed etica dell'identità di male e nulla come elemento specifico della ricerca. L'indicazione del delinearsi della relazione tra il non essere e il negativo, coincidente con la preliminare articolazione delle analisi svolte, è ulteriormente

¹⁵Agostino, *De libero arbitrio*, cit., II, 54: “Quid ergo securius quam esse in ea vita ubi non possit tibi venire quod non vis? Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desup dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus et exspectamus certa spe et caritate ardenti”. L'analisi del contenuto dell'ordine divino vede l'emergere della declinazione agostiniana del retto amore per il finito. Nella convergenza della continenza e dell'amore per il Signore viene a delinearsi uno dei motivi essenziali delle presenti ricerche. In continuità con le analisi di I. Bochet l'indagine evidenzia l'emergere dell'amore ordinato del mutevole nel nesso agostiniano di *uti* e *frui*: “Dans un premier temps, Augustin définit la convoitise comme l'amour de la créature, c'est-à-dire d'une nature changeante. Cette définition suscite immédiatement l'objection: tout amour de la créature est-il donc à proscrire comme mauvais ? A cette objection implicite, Augustin répond en corrigeant sa définition ; au lieu de définir la convoitise par son objet, il la définit par le type de rapport à cet objet : “il y a convoitise”, dit-il, “quand on aime la créature pour elle-même” (...) “Aimer la créature pour elle-même” consiste donc à la prendre comme fin au lieu de la prendre comme moyen, ou encore c'est en jouir au lieu d'en user”. Cfr. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, pp. 59-60.

determinabile nella declinazione dei caratteri essenziali assunti dalla relazione indicata nei differenti momenti dell'indagine.

Primo passo delle presenti ricerche è l'analisi della critica di Agostino alla sostanzializzazione del negativo manichea coincidente con il riconoscimento agostiniano della strutturale positività dell'ente e con la determinazione della libertà del volere come condizione della malvagità dell'azione. La relazione tra male e nulla viene qui a delinearsi nella contraddittorietà della nozione manichea di realtà maligna e ha come esito l'emergere del problema del negativo nella sfera dell'azione e della volontà libera dell'uomo. Il secondo momento delle indagini coincide con l'analisi agostiniana della dimensione morale del male, più specificamente l'indagine chiarisce la presenza del peccato nell'ordine divino delle cose e delinea la natura e l'origine della colpa umana. Il nesso tra il non essere e il negativo viene qui a emergere nella nozione agostiniana di peccato come mutamento manchevole e nel cedere libero del volere alle passioni quale causa del male. Il terzo momento delle ricerche è racchiuso nell'analisi della relazione agostiniana tra corruzione e male, l'indagine evidenzia il senso del negativo come mancanza d'essere e movimento che istituisce la carenza ontologica dell'ente e delinea il coincidere di peccato e corruzione. Il nesso tra il negativo e il non essere è qui tracciato, sul piano ontologico, nella riconduzione del male a *defectio boni* e mutamento e, sul piano morale, nella definizione della colpa come perdita d'essere.

L'elemento essenziale alla determinazione dell'identità di male e nulla viene a emergere nella natura della corruzione: la coincidenza di *corruptio* e movimento rappresenta l'orizzonte del delinearsi della pluralità degli aspetti fondamentali della relazione indicata e il luogo dell'evidenziarsi della loro costitutiva unità. Il male nella sua dimensione dinamica e statica viene a emergere in rapporto alla corruttibilità dell'ente, la determinazione della sua fonte costituisce il delinearsi della pluralità di livelli di coincidenza considerati:

“La corruzione però non esiste in se stessa, ma in qualche sostanza che corrompe, poiché la corruzione in se stessa non è una sostanza. La cosa dunque che essa corrompe non è la corruzione, non è il male. Ciò che è soggetto a corruzione infatti è privato della sua integrità e della sua perfezione”¹⁶.

16Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Pieretti, NBA XIII/1, Roma 1997, 5.7: “Sed corruptio non est in seipsa sed in aliqua substantia quam corrumpit; non enim substantia est ipsa corruptio. Ea res igitur quam corrumpit corruptio non est malum; quod enim corrumpitur, integritate et sinceritate privatur”.

L'analisi della corruzione coincide dunque con la determinazione della declinazione ontologica ed etica della riflessione agostiniana sul negativo, nell'emergere dell'identità di male e nulla è racchiuso l'orizzonte essenziale delle presenti ricerche.

La pluralità di motivi racchiusi nella nozione agostiniana di *corruptio* può essere preliminarmente individuata nelle analisi dedicate al tema considerato da F. De Capitani. È nell'orizzonte delineato dalla privazione di bene e dal venir meno dell'ente che emergono gli elementi essenziali delle presenti analisi: "Se è vero che tutto ciò che esiste è un bene, e tutto ciò che esiste è sostanza, natura, essenza (i tre termini sono sinonimi per Agostino), è altrettanto vero per Agostino che ogni sostanza o natura o essenza esistente è un bene. La conclusione del sillogismo si rivela importante ai fini della nuova comprensione del termine che ci interessa nel *Contra epistolam fundamenti*. Infatti, se la corruzione è una privazione relativa ad una realtà alla quale essa toglie qualcosa, come Agostino ha ripetuto nelle calibrazioni del termine che abbiamo riportato in precedenza, se cioè la corruzione diminuisce una realtà, o che è lo stesso, diminuisce una natura creata di un certo bene, il che equivale a rendere minore, a *labefacere*, a *minuere*, a *adimere*, il *quid* di essere o perfezione di cui tale natura è ontologicamente dotata, allora risulta evidente la proposizione secondo cui la corruzione non può identificarsi con un positivo (essenza, sostanza, natura), ma con l'opposto di tutto ciò, e quindi che la corruzione non sia natura bensì il suo contrario". Cfr. F. De Capitani, «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1981, p. 140.

Capitolo primo

Il male e l'essere

Parte I

La realtà del negativo: la teodicea di Mani

Il male e le radici eterne

Essenziale per accedere all'orizzonte agostiniano della desostanzializzazione del negativo è l'analisi preliminare della natura e del contenuto dell'annuncio di Mani. Nell'ontologizzazione del male manichea trova infatti espressione la specifica dimensione della teodicea di Mani. Essa individua nella realtà del negativo, ontologicamente ed eticamente connotata, l'indice evidente di una natura originaria malvagia altra dal divino a cui ricondurre la presenza del male. In tale elemento del Manicheismo si scorge, per Polotsky, la sua specifica natura di gnosi dualistica: “La formula data per la definizione della religione manichea è “gnosi dualistica”: essa nega con estrema coerenza la possibilità di ricondurre il bene ed il male ad un [solo] principio originario, ed insegna la redenzione dal male attraverso il riconoscimento del dualismo ed attraverso l'osservanza delle norme di vita derivanti da

questa conoscenza”¹⁷. La commistione di realtà buone e realtà malvagie trova nelle due radici originarie il proprio senso ultimo.

In tale prospettiva, indicazione fondamentale della direzione della teodicea manichea e chiarimento preliminare delle sue dimensioni essenziali, è la risposta di Mani all’interrogativo dei suoi discepoli sul senso della parabola evangelica dei due alberi:

17 H.-J. Polotsky, *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, tr. it Claudia Leurini, Rimini 1996, p. 30. Il nucleo concettuale dell’annuncio di Mani è racchiuso, per Polotsky, in quattro elementi essenziali: autonomia ontologica del male, commistione del negativo e del positivo, creazione del mondo come liberazione della Luce dalle Tenebre, sforzo etico come partecipazione umana alla lotta delle radici eterne. Gli aspetti indicati permettono di delineare preliminarmente, per Polotsky, la natura e il contenuto dell’annuncio di Mani: “1) – Il male è un principio (ἀρχή) indipendente dal bene a cui si oppone ed è da quest’ultimo separato non solo essenzialmente, ma anche originariamente ed esistenzialmente. Mani identificò come potenze i due Principii, Dio e Materia, e nella natura li vide rappresentati dalle δύο φύσεις della luce e delle tenebre. 2) - Il mondo presente nella sua globalità e l’uomo in particolare rappresentano un miscuglio dei due Principii, che è divenuto necessario a causa di una violazione dei limiti esistenti fra i due ad opera della materia. 3)- Contemporaneamente, la creazione del mondo mira alla graduale separazione dei due Principii l’uno dall’altro: il suo scopo, dopo il raggiungimento del quale la sua stessa esistenza sarà superflua (ἀποκατάστασις τῶν δύο φύσεων, Arch. 22, 1) è il ristabilimento della condizione originaria, tuttavia con la restrizione che il Principio maligno venga reso innocuo e che venga prevenuta una reiterazione del mescolamento. 4) – L’uomo all’interno di un tale ordine cosmico ha il compito particolare di collaborare attivamente al raggiungimento di questo traguardo. In virtù del Νοῦς a lui inviato da Dio, attraverso il quale egli si distingue dal resto della creazione, egli deve divenire consapevole del mescolamento e conseguentemente plasmare il suo stile di vita, affinché qualunque ulteriore danneggiamento della luce venga evitato, e venga promossa la sua liberazione dal suo mescolamento con le tenebre. Se egli adempie ciò in modo completo, la divisione dei due Principii si compirà nella sua persona immediatamente dopo la morte: la morte corporale significherà per lui la liberazione, la vera vita, il ritorno a casa della luce che era stata imprigionata nel suo corpo. Diversamente la luce contenuta nell’uomo resta mescolata con le tenebre anche dopo la sua morte, finché essa non entri nel corpo di un perfetto”. Cfr. H.-J. Polotsky (*Ivi*, pp. 30-31).

“i suoi discepoli, che sedevano dinnanzi a lui; essi gli chiesero: «Noi ti preghiamo, nostro Signore, affinché tu ci [insegni] e ci spieghi questi due alberi, dei quali Gesù ha raccontato ai suoi discepoli; come è stato scritto nel Vangelo: “L’albero buono dà sempre buoni frutti, l’albero cattivo invece dà sempre frutti cattivi... Non c’è albero buono che dia frutti malvagi né albero cattivo che dia frutti buoni. Ogni albero si riconosce dai suoi frutti” ... Noi ti preghiamo ancora affinché tu ci [insegni circa i] due alberi e (ce) li spieghi (...) come essi crescono sulla terra ... questi due alberi, egli li separa l’uno dall’altro, egli sa che non vennero in esistenza l’uno dall’altro”¹⁸.

18Kephalaion II, Il Manicheismo rappresenta una delle più rilevanti manifestazioni della speculazione gnostica. Nel suo nucleo essenziale esso si caratterizza per la presenza, al suo interno, del modello concettuale decisivo della gnosi, vale a dire, l’idea della “doppia creazione” . Tale concetto, differentemente declinabile rispetto all’idea della presenza di due opposte divinità creatrici o di un intervento creativo duplice del divino, è infatti rinvenibile nello stesso annuncio di Mani: “In senso storico-religioso si definisce uno scenario di “doppia creazione” nei casi in cui si ammetta l’intervento di due entità creatrici, sia pure con funzioni diverse e spesso di grado e dignità ineguali, ovvero si attribuisca ad un creatore unico un’attività duplice nel tempo e nei suoi oggetti”, G. Sfameni Gasparro, *«Doppia creazione» e origine del male nella tradizione cristiana antica*, in C. Giannotto (a cura di), *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta* (Atti del Convegno di Trento 25-26 novembre 1992), Trento 1995, p. 56. Il modello gnostico della “doppia creazione” emerge nella dottrina manichea dei principi eterni. Le due nature originarie sono il fondamento delle realtà buone e delle realtà malvagie. Per una biografia di Mani si veda L. Cirillo (a cura di), *Codice greco di Colonia*, in G. Gnoli (a cura di), *Mani e il Manicheismo*, Vol. I, Milano 2003, pp. 5-127. Per un quadro esaustivo della figura di Mani e delle diverse componenti essenziali della sua formazione, dall’ambiente familiare alla comunità dei battisti elchasaiti nella quale crebbe, si veda M. Tardieu, *Il Manicheismo*, , tr. it G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1988, pp. 41-64. Per un confronto con i testi della tradizione manichea si veda: A. Magris (a cura di), *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, Brescia 2000; G. Gnoli (a cura di), *Mani e il Manicheismo*, Vol. I, Milano 2003; Id., *Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, Vol. II, Milano 2006; Id., (a cura di), *Il mito e la dottrina. I testi manichei dell’Asia centrale e della Cina*, Milano 2008. Sul manicheismo confronta anche: L. Cirillo - A. Roselli (a cura di), *Codex Manichaicus Coloniensis* (Atti del Simposio Internazionale, Rende Amantea, 3-7 settembre 1984), Cosenza 1986; L. Cirillo, *Codex Manichaicus Coloniensis* (Atti del secondo Simposio Internazionale, Cosenza 27-28 maggio 1988), Cosenza 1990; L. Cirillo - A. Van Tongerloo (a cura di), *Atti del Terzo Congresso internazionale di studi «Manicheismo e Oriente cristiano antico»*, (Arcavata di Rende-Amantea, 31 agosto-5 settembre 1993), Turnhout 1997; Puech H.-Ch., *Gnosticismo e Manicheismo*, tr. it. M. N. Pierini, Roma-Bari 1977; G. Widengren, *Il Manicheismo*, tr.

L'albero buono e l'albero cattivo della parabola del Vangelo di Matteo sono le radici originarie di tutte le cose, e dunque liberare Dio dalla responsabilità del male è trovarne il fondamento in un principio opposto e coeterno: dal bene non può che venire il bene, dal male non può che venire il male. Il senso del messaggio di Mani vive nelle parole di Fortunato come si dimostra nel dibattito con Agostino dove egli richiama con forza il senso manicheo dell'innocenza divina:

“dico che Dio onnipotente non ha prodotto niente di male da se stesso e che tutto ciò che è suo resta incorrotto, essendo sorto e nato da una sola sorgente inviolabile. Quanto alle altre cose che in questo mondo si muovono in senso opposto alle precedenti, esse non derivano da Dio e non sono apparse in questo mondo per il fatto che hanno Dio come sovrano: esse cioè non è da lui che traggono origine. Questo è dunque quanto accogliamo per fede poiché i mali sono estranei a Dio”¹⁹.

La teodicea manichea è così caratterizzata come una riconduzione del male al suo fondamento: essa prescinde da ogni interrogazione sul senso e la natura della presenza del negativo per procedere a determinarne l'origine. Tali preliminari osservazioni relative al Manicheismo richiedono d'altronde una precisazione che delinei adeguatamente la natura del messaggio di Mani sul senso della presenza del male. Nello sforzo di rendere ragione della realtà del negativo l'annuncio di Mani si mostra caratterizzato dalla sua irriducibilità ad una dimensione puramente filosofica. Tardieu in proposito sottolinea come sia essenzialmente estraneo all'orizzonte del Manicheismo tale dimensione della ricerca. La componente mitica che segna strutturalmente l'annuncio del profeta di Babilonia va dunque considerata come indice costitutivo della natura del Manicheismo: “Mani espresse le sue idee sul perché e il come della natura delle cose nel quadro letterario del racconto leggendario (*Pragmateia*). Egli fece ciò in quanto poeta, visionario e iraniano. Ciò vuol dire che egli non è né filosofo né

it. A. Klinz, Milano 1964.

19 Agostino, *Contra Fortunatum*, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Pieretti, NBA XIII/1, Roma 1997, 19: “Dico quod nihil mali ex se proferat Deus omnipotens, et quod quae sua sunt incorrupta maneant, uno ex fonte inviolabili orta et genita: caetera vero quae in hoc mundo versantur contraria, non ex Deo manare, nec principe Deo paruisse in hoc saeculo, id est, quod non ex ipso originem trahant. Haec ergo in fide suscepimus, quod aliena sint mala a Deo”.

teologo né greco né giudeo”²⁰. Più precisamente, come osserva Polotsky, nel Manicheismo la componente filosofica è connessa con il desiderio di salvezza in modo tale da rendere l’annuncio di Mani inconciliabile con le dimensioni puramente razionali della ricerca filosofica: ““Volontà di conoscenza e desiderio di redenzione” stanno in mutuo rapporto funzionale nel manicheismo e sono legati inscindibilmente da lui (“ma non uniti inscindibilmente”). Nessuno dei due è comprensibile separatamente dall’altro senza perdere il proprio senso specificamente manicheo *ipso facto*. Una pura volontà di conoscenza diretta alle origini delle cose – senza relazione con il desiderio di salvezza- non è documentabile nel manicheismo”²¹. La stessa assenza di una dimensione puramente razionale dell’annuncio di Mani emerge nell’imprescindibilità dell’elemento immaginativo in essa presente. Tale aspetto si rivela non un elemento puramente formale, ma una necessità interna allo sviluppo del messaggio di Mani: “L’elemento fisico-immaginativo è tanto forte fin dal principio da non potere essere escluso. Per Mani la sostanzializzazione dei concetti, l’equivalenza di fisico e spirituale-morale (che non è comprensibile come simbolizzazione dell’ultima attraverso la prima) è apertamente non solo un espediente stilistico che facilita la rappresentazione, ma una necessità che sola rende possibile il pensiero”²². La dimensione razionale del Manicheismo

20 M. Tardieu, *Il Manicheismo*, cit., p. 99. Quanto all’autocoscienza di Mani come Sigillo dei Profeti, al contenuto del suo annuncio e alle opere nelle quali il messaggio del Profeta di Babilonia trova espressione Tardieu osserva: “Secondo lui, al Messia storico (Gesù) spettava il merito essenziale di aver distrutto la Bibbia giudaica, cioè dimostrato la falsità di una religione fondata sulla Legge. Ma rimaneva da comunicare la rivelazione: spiegare perché e come il male si era mescolato al bene, narrare la vera genesi delle cose poiché l’altra genesi era stata abolita, raccontare una storia che dica tutto e spieghi ogni cosa da un capo all’altro: inizio, mezzo, fine. Insomma, esporre i due principi e i tre tempi. Fare una tale rivelazione spettava di diritto al Sigillo della profezia, poiché quest’ultimo era ritenuto realizzare la pienezza della saggezza e della scienza. E’ così che Mani scrittore cominciò col narrare ciò che aveva impressionato Mani lettore di apocalissi: egli compose lo *Shaburagan*, il suo primo libro, per raccontare il tempo finale (separazione). Per raccontare in dettaglio gli stadii anteriori (non-limitazione) e mediano (mescolanza) egli scrisse la *Pragmateia*. Lo *Shaburagan* annunciava una speranza, la *Pragmateia* espone un mito tragico”. Cfr. M. Tardieu, (*Ibidem*)

21 H.-J. Polotsky, *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, cit., p. 80.

22 *Ivi*, p. 31-32. Mi permetto di richiamare in merito alla sostanzializzazione manichea dei concetti le osservazioni di U. Bianchi. In tale processo lo studioso individua l’emergere dell’orizzonte

andrà così trovata ad un duplice livello: struttura del sistema e contenuto del mito manicheo. L'elemento razionale interno al Manicheismo viene così a coincidere, in primo luogo, con la compiutezza della vicenda mitica e con la simmetria delle sue parti: "È certo che egli non ha conferito alcun valore allo sviluppo concettuale-dialettico della sua teoria; tutto testimonia del fatto che egli, anche con tutta la migliore volontà, non ne sarebbe stato in grado. Tuttavia si preoccupò di offrire un sistema che soddisfacesse la ragione. Poiché non possedeva lo strumento della dialettica, egli tentò di raggiungere lo stesso [obiettivo] con la pragmatica. Egli costruì una storia del mondo comprendente origini, presente e futuro, che poneva l'uomo al centro e che, per quanto riguardava la preistoria e la fine dei tempi, poteva sollevare la pretesa di essere accettata come attendibile"²³. D'altronde è a un livello più profondo, e più precisamente nel nesso tra immagine poetica e contenuto, che va individuata la specifica dimensione razionale dell'annuncio di Mani. Comprendere il mito manicheo richiederà pertanto di "correlare reciprocamente il concreto e l'astratto, il mitico ed il logico, l'immagine ed il concetto, affinché l'uno si concili con l'altro e perché entrambe le forme di rappresentazione possano sussistere l'una accanto all'altra"²⁴. Nel racconto leggendario è dunque racchiuso la verità dell'annuncio manicheo.

specificamente manicheo dei principi archetipici come ipostatizzazione dei caratteri essenziali della natura umana: "Quanto più logico sarebbe se, lasciato il debito spazio e significato alla critica gnostica del Dio di Israele, si cercasse invece, con il debito riferimento alla nozione di 'principio di costruzione' (in questo caso di 'principio di costruzione' dello gnosticismo) il cuore dello gnosticismo stesso proprio là dove risiede la fessura sul piano ontologico che individua il dualismo gnostico: cioè in una precaria composizione *para physin* delle costituenti dell'uomo fisico, con la conseguente oggettivazione – personificazione – ipostatizzazione di queste componenti medesime. Ambedue, il dualismo antropologico e il fenomeno della oggettivazione-ipostatizzazione riguardano un problema di essenza, anzi di essenze: essenze che appunto si oggettivano in ipostasi e, tramite queste, assumono una avventurosa esistenza che le trasforma in personaggi di vicende mitologiche". Cfr. U. Bianchi, *Essenza ed esistenza (o logos e mythos) nel pensiero gnostico manicheo*, «Compostellum», 34, 1989, pp. 223-224.

²³ *Ivi*, p. 32.

²⁴ F. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Hildesheim-New York, pp. 9-10.

Cuore della teodicea di Mani è il mito della lotta dei principi eterni. Esso è il luogo dell'emergere degli elementi essenziali dell'annuncio del Profeta di Babilonia. Nello scontro del Primo Uomo con la progenie delle tenebre viene a determinarsi quella commistione del bene e del male che è all'origine della discordia presente tra realtà buone e realtà malvegie. Ancora una volta le parole di Fortunato si rivelano decisive in tal senso:

“Le cose create si accordano tra loro. Ma poiché le cose di cui parli sono per te discordanti tra loro, è dunque evidente che non c'è una sola sostanza, nonostante che queste stesse cose siano venute a costituire il mondo e la sua figura dal comando di uno solo. Del resto ciò appare manifesto dalle cose stesse, perché non c'è nessuna rassomiglianza tra le tenebre e la luce, tra la verità e la menzogna, tra la morte e la vita, tra l'anima e il corpo e tra tutte le altre cose simili a queste ma che differiscono tra loro sia per i nomi che per le specie. A buon diritto perciò nostro Signore ha detto: *Ogni pianta che non è stata piantata da mio Padre celeste sarà sradicata*, e, alludendo ad un albero piantato, *Sarà gettato nel Fuoco, perché non produce frutti buoni*. Di qui dunque è evidente che, per l'ordine delle cose, due sono le sostanze in questo mondo, le quali constano ciascuna di specie e di nomi: una di esse è la sostanza del corpo, l'altra è la sostanza eterna, quale crediamo che sia la sostanza del Padre onnipotente”²⁵.

La prigionia del Primo Uomo nell'attesa della salvezza è così il momento della nascita della mescolanza in cui giaciamo e segna la rottura dell'originaria scissione dei principi eterni. Con ciò ha termine il tempo della divisione delle nature originarie e ha inizio il tempo mediano in cui siamo immersi:

“Tre tempi (esistono) dall'epoca in cui il Primo Uomo scese nell'abisso, (dove) condusse la guerra e la battaglia con il re della Tenebra e con le sue altre potenze. Egli risultò vincitore, sebbene i suoi figli rimanessero presso di loro nei mondi...finchè egli li catturò tutti... li legò tutti, affinché

25Agostino, *Contra Fortunatum*, cit., 14: “Facta consonant, sed quia inconvenientia sibi sunt, haec per hoc ergo constat non esse unam substantiam, licet ex unius iussione eadem ad compositionem mundi huius et faciem venerint. Caeterum rebus ipsis patet quia nihil simile tenebrae et lux, nihil simile veritas et mendacium, nihil simile mors et vita, nihil simile anima et corpus, et caetera istis similia quae et nominibus et speciebus distant ab invicem: et merito dixisse Dominum nostrum: *Arbor quam non plantavit Pater meus caelestis, eradicabitur, et in ignem mittetur, quia non affert fructus bonos*: et esse arborem radicatam. Hinc vere constat ex ratione rerum, quod duae sunt substantiae in hoc mundo, quae speciebus et nominibus constant; quarum est una corporis, alia vero aeterna, Patris omnipotentis quam esse credimus”.

nessuno di loro si liberasse dalla sua presa; egli conseguì (così) una grande vittoria... Il Primo Uomo trascorse generazioni umane e stirpi nel paese della Tenebra fin quando si fortificò...”²⁶.

Il sacrificio del Primo Uomo è l’obbedienza dell’evocazione divina all’ordine del Padre della Grandezza. Nella prigionia della Luce viene a segnarsi l’elemento decisivo dell’articolarsi del mito manicheo. È lo Spirito Vivente l’ipostasi divina che il Padre della Luce invia in soccorso del bene prigioniero della Tenebra. La salvezza del Primo Uomo è l’inizio della liberazione della Luce dalla materia:

“Quando fu inviato lo Spirito Vivente, il Padre della Vita, egli trasse il Primo Uomo dalla battaglia, lo condusse al paese della Luce. Questo è il primo tempo, dalla discesa del Primo Uomo alla sua risalita. La seconda epoca ha inizio dal momento in cui il Primo Uomo risalì”²⁷.

Il compito della seconda emanazione divina trova però il proprio compimento nella punizione degli Arconti peccatori:

“egli assomiglia a un giudice, che viene mandato dal re per estinguere l’ingiustizia di quell’uomo, il nobile figlio, contro il quale i suoi nemici commisero peccato. Costui, questo giudice... è duro e cattivo...egli permette... (la sua) giustizia e il suo potere; egli stesso giudica tutti coloro che sono colpevoli per il loro cuore ribelle; egli giudica l’uno (diversamente) dall’altro secondo il suo merito”²⁸.

La pena inflitta dallo Spirito Vivente ai demoni coincide con la nascita del cosmo: esso è lo strumento essenziale della liberazione della Luce. All’operato dello Spirito Vivente segue l’azione della successiva emanazione divina: il Terzo Inviato. Il suo manifestarsi segna al tempo stesso una nuova libertà e una nuova prigionia per l’elemento luminoso. Il suo

²⁶ *Kephalaion XVII.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Kephalaion XVI.*

mostrarsi determina tanto la liberazione della Luce quanto l'abominevole nascita di nuove prigionie:

“Egli separò la bellezza da tutte le potenze ed estrasse... verso l'alto; allontanò il sedimento nell'abisso e... dall'ora, dunque, in cui l'Inviato ha manifestato la sua immagine, ha purificato la Luce. Il peccato si è innalzato contro di Lui ed egli ha nascosto la sua immagine. Il peccato divenne... dall'Oscurezza. Egli (il peccato) scolpì gli alberi e gli aborti caddero”²⁹.

Regno vegetale e regno animale rappresentano dunque creature di origine diabolica nelle quali viene imprigionata la Luce divina. Proprio nello sforzo di opporsi alla liberazione della Luce e di umiliarne lo splendore gli Arconti decisero di plasmare l'uomo:

“Di nuovo sappiate che gli Arconti limitarono e formarono Adamo per poterlo dominare e per concepire il regno per (attuare) le sette cose (...) La seconda (cosa)... affinché essi potessero estrarre la Luce grazie a lui, potessero trattenerla e ostacolarla nella sua salita verso la sommità”³⁰.

Nell'annuncio di Mani lo stesso Adamo racchiude in sé la dualità originaria: il corpo e i suoi desideri sono la tomba della Luce. La stessa origine demoniaca dell'uomo si fa segno della malvagità in Adamo il cui torpore attende le parole di Gesù Splendore per cessare: “Egli (il peccato) scolpì gli alberi e gli aborti caddero al suolo. Successivamente egli scolpì Adamo ed Eva nella carne. Fino al momento in cui venne mandato Gesù, egli...facendo la sua volontà, egli diede la speranza ad Adamo; egli salì alla sommità”³¹. Il richiamo di Cristo ad Adamo è il richiamo dell'uomo a se stesso. Nel riconoscersi particella di bene immersa nella Tenebra l'uomo può aprirsi allo sforzo di liberazione dalla materia. L'annuncio di Gesù vale e vive in ogni uomo: “l'uomo che riesce a separarli salirà all'Eone della Luce... (come io ho) rivelato a

²⁹*Kephalaion XVII.*

³⁰*Kephalaion LXIV.*

³¹*Kephalaion XVII.*

voi ed egli vedrà...non è derivato un frutto malvagio da lui ...colui che non separerà...l'uno dall'altro cadrà nella terra (della Tenebra)”³².

Nella teodicea di Mani il male è dunque onnipervadente: la radice del negativo alberga nei suoi frutti. Le realtà materiali sono presenze maligne nel mondo, il corpo dell'uomo è la radice del peccato. È ancora una volta nelle parole di Fortunato che tutto ciò diventa evidente:

“Questo noi diciamo: l'anima è costretta a peccare dalla natura contraria. Tu vuoi che il peccato non abbia altra radice se non il male che si trova in noi, quando è evidente che, per non parlare dei nostri corpi, il male si trova in tutto il mondo. In tutto il mondo non si trova soltanto il male che abbiamo nei nostri corpi, ma anche il male che si offre con il nome di bene: tutto ciò scaturisce dalla cattiva radice. Secondo la tua valutazione, la radice dei mali consiste nella cupidigia, la quale si trova nei nostri corpi; ora, se la cupidigia del male non proviene dai nostri corpi, si trova nel mondo intero nata principalmente dalla natura contraria di cui ho parlato”³³.

È ora preliminarmente visibile la duplice dimensione manichea del negativo e la sua unica origine nel principio del male. Compito di un primo stadio della ricerca sarà delineare in modo più definito le dimensioni fondamentali della teodicea di Mani. Ciò significherà, in primo luogo, determinare gli elementi essenziali del mito manicheo della lotta. L'indagine evidenzierà pertanto la natura delle radici originarie. Intendiamo poi, in una seconda fase dell'indagine, tracciare lo scontro dei principi eterni e l'operato dello Spirito Vivente. Ciò significherà soffermarsi sul cuore dell'annuncio di Mani e sul costituirsi degli elementi ontologici del negativo. Passo conclusivo della ricerca sarà delineare l'origine di Adamo e tracciare gli aspetti essenziali dell'*ethos* manicheo. Sarà così possibile delineare la natura della teodicea di Mani cogliendone le dimensioni essenziali.

32 *Kephalaion II*.

33 Agostino, *Contra Fortunatum*, cit., 21: “Hoc nos dicimus, quod a contraria natura anima cogatur delinquere: cui non vis esse radicem, nisi hoc tantum, quod in nobis malum versatur; cum constet exceptis nostris corporibus mala in omni mundo versari. Non ista quae in corporibus solum habemus in toto mundo versantur, et nominibus valent, bona; mala radix haeret. Nam dixit Dignato tua quod haec sit radix malorum, cupiditas, quae in nostris corporibus versatur: cum quando non est cupiditas mali ex nostris corporibus, ex principali illa contraria natura versatur in toto mundo”.

Il principio del bene

Nell'annuncio di Mani la radice di ogni bene è il Dio della Verità, inteso come l'albero buono da cui vengono solo frutti buoni.Cogliere i caratteri essenziali del principio del bene è misurarsi con le parole *dell'epistola del fondamento*. In un luogo decisivo della stessa Mani afferma:

*“Certo, dice, vi furono in principio due sostanze divise tra loro. E invero Dio Padre aveva il dominio della luce, perpetuo nella sua santa stirpe, magnifico nella virtù, vero per la sua stessa natura, sempre esultante della propria eternità, tenendo presso di sé la sapienza e i sensi vitali: attraverso i quali racchiude anche dodici membra della sua luce, vale a dire ricchezze che confluiscono nel suo regno. In ciascuna delle sue membra sono nascoste migliaia di innumerevoli e immensi tesori”*³⁴.

Nel passo riportato sono racchiusi gli elementi essenziali della concezione manichea del principio della Grandezza. La radice del positivo è Dio Padre: l'immutabile e vero bene. Egli è l'eterno signore della Luce: “La prima Grandezza è il Padre della Grandezza, il quale esiste nell'immobilità e resta celato perché egli ha disposto (così) nella sua terra di Luce, nella sua stessa essenza”³⁵. L'immutabilità del Padre della Grandezza è indice dell'originarietà della separazione dei principi opposti che non può trovare soluzione in un movimento dell'Albero buono, il quale, nella sua perfetta quiete, non altera la scissione originaria: “C'è un elemento aristocratico, nel quale sopravvive qualche cosa dello spirito originale della religione iranica, nella credenza di Mani in un'immutabilità interiore della Luce, la quale nella soddisfazione di sé non dà motivo al divenire e può accettare come stato naturale delle cose la frattura

³⁴Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 13.16: “*Haec quippe, inquit, in exordio fuerunt, duae substantiae a sese divisae. Et luminis quidem imperium tenebat Deus Pater, in sua sancta stripe perpetuus, in virtute magnificus, natura ipsa verus, aeternitate propria semper exsultans, continens apud se sapientiam et sensus vitales: per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit, regni videlicet proprii divitias affluentes. In unoquoque autem membrorum eius sunt recondita millia innumerabilium et immensorum thesaurorum*”.

³⁵*Kephalaion XVI*.

profonda dell'essere insieme ad una Tenebra che infuria in se stessa, finchè infuria naturalmente soltanto dentro di sé³⁶. Se il principio del bene è segnato essenzialmente dall'immutabilità, sarà dunque necessario trovare nel suo opposto l'origine della vicenda cosmica delle nature archetipiche³⁷.

I regni del Padre della Grandezza si estendono sulla terra della Luce. Essi sono immutabili come il loro sovrano:

“Il Padre stesso, precipuo nella sua lode, incomprendibile nella grandezza, tiene congiunti a sé i beati e gloriosi secoli, incalcolabili per numero ed estensione, con i quali il medesimo santo e illustre padre e genitore trascorre il tempo, non essendoci nei suoi regni insigni nulla di mancante o di malfermo. Così i suoi regni sfolgoranti sono fondati sopra la terra luminosa e beata, sì da non poter essere mai mossi o agitati da alcuno”³⁸.

36H. Jonas, *Lo gnosticismo*, tr. it. M. Riccati di Ceva, Torino 2007, p. 229.

37Quanto all'individuazione delle Tenebre come origine dello scontro tra le radici eterne e alla specificità del motivo indicato come elemento distintivo del Manicheismo rispetto ad altre declinazioni dello gnosticismo Jonas osserva: “ora se la separazione dualistica è lo stato normale e soddisfacente per la Luce, allora il destino dev'essere messo in movimento non da un'impulso dall'alto verso il basso ma da un sollevamento dal basso. L'inizio perciò sta nella profondità e non nell'altezza. Tale idea di un'iniziativa originaria della profondità che costringe l'altezza ad abbandonare il suo riposo è di nuovo un punto che distingue la gnosi iranica da quella siriana. Nondimeno, questi due differenti modi di causalità devono rendere ragione dello stesso effetto valido in senso gnostico – l'imprigionamento della Luce nella Tenebra – e perciò il cammino della Luce verso la profondità, ossia il movimento verso il basso, è in ambedue i casi, in qualunque posto abbia origine, il tema cosmogonico”. Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 229.

38Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 13.16: “*Ipse vero Pater in sua laude praecipuus, magnitudine incomprehensibilis, copulata habet sibi beata et gloriosa saecula, neque numero, neque prolixitate aestimanda, cum quibus idem sanctus atque illustris Pater et genitor degit, nullo in regnis eius insignibus aut indigente aut infirmo constituto. Ita autem fundata sunt eiusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo umquam aut moveri aut concuti possint*”.

La stessa terra della Luce partecipa della perfetta immutabilità divina: nulla può turbare il regno del Dio della Verità che è della stessa sostanza del Padre della Grandezza.

Anche gli abitanti della terra della Luce e i giorni evocati dal principio del bene sono eterni come il Dio della Luce. Essi sorgono infatti dal Dio della Verità: “Di nuovo parlò lo Splendore: “«Ci sono quattro grandi giorni, che scaturirono l’uno dall’altro e si evocarono reciprocamente. Il primo grande giorno è il Padre, il Dio della Verità, il primo...nel mezzo degli Eoni della Grandezza, nel suo Regno vivente”³⁹.

La partecipazione della terra della Luce e dei suoi abitanti alla natura del bene, fa del divino una realtà segnata dall’immutabile ed eterna bontà; ciò emerge con chiarezza in un’affermazione agostiniana presente nel dibattito con Felice il manicheo. Riassumendo concisamente la posizione dell’avversario Agostino infatti afferma: “Tu invece che poco fa ad una mia domanda hai detto, che *sia il Padre che li generò i figli della luce, sia l’aria, sia la stessa terra, sia gli stessi figli sono di una sola sostanza, e sono tutti uguali*”⁴⁰.

Il principio del bene è dunque il signore della terra della Luce e dei suoi abitanti. Nel suo scontro con il principe del male egli invia delle ipostasi che partecipano della sua stessa natura. Nell’interpretazione manichea della parabola del Vangelo di Matteo il Signore della Luce e le sue emanazioni costituiscono l’albero buono:

“(l’albero buono) ha cinque membra, che sono la ragione, il consiglio, la riflessione, il pensiero, la mente. La sua ragione è la santa Chiesa, il suo consiglio corrisponde alla Colonna di Gloria, l’Uomo Perfetto, la sua riflessione è il Primo Uomo che risiede sulla Nave dell’Acqua vivente. Il suo pensiero è il Terzo inviato, colui che risiede nella Nave del Fuoco vivente, che illumina in... Invece la mente è il Padre che risiede nella Grandezza, colui che è perfetto negli eoni della Luce”⁴¹.

39Kephalaion IV.

40Agostino, *Contra Felicem*, in Sant’Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Cosentino, NBA XIII/2, Roma 2000, I, 19: “Tu autem qui paulo ante ad interrogationem meam dixisti, quia *et Pater qui generavit ibi lucis filios, et aer, et ipsa terra, et ipsi filii una substantia sunt, et aequalia sunt omnia*”.

41Kephalaion II.

I regni del Dio della Luce trovano limite alla loro immensa estensione nella terra delle Tenebre che rappresenta il luogo dell'emergere dell'aggressione al divino e alla sua immutabile quiete: *“Invero presso una sola parte e lato di quella insigne e santa terra c'era la terra delle tenebre di profonda ed immensa grandezza”*⁴². È ora necessario delineare la natura della terra del male, dei suoi abitanti e della figura da cui proviene la minaccia per la terra della Luce: il principe del male. Compito del successivo passo della ricerca è delineare i caratteri dell'albero cattivo.

⁴²Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 25.28: *“Iuxta unam vero partem ac latus illius illustris ac sanctae terrae, erat tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine”*.

Il principio del male

La terra delle Tenebre è il luogo dell'albergare del maligno. Da essa sono scaturite le creature malvagie che la popolano:

“Di nuovo lo splendore disse ai suoi discepoli: «Cinque depositi esistevano inizialmente nella terra della Tenebra. I cinque elementi sgorgarono da essi; dai cinque elementi stessi vennero formati i cinque alberi. Dai cinque alberi poi si formarono i cinque generi di creature, in ogni mondo maschile e femminile. I cinque mondi stessi hanno cinque re, cinque spiriti, cinque corpi, cinque gusti in ogni mondo poiché non si assomigliano tra loro”⁴³.

Non c'è caos nella terra del male. Essa è suddivisa in cinque regioni con le proprie creature e i propri capi:

“Qui c'erano tenebre infinite, dice, che avevano origine in numero incalcolabile dalla stessa natura con i loro feti: al di là di esse c'erano acque fangose e torbide con i loro abitanti; all'interno di queste c'erano venti orribili e fortissimi con il loro Principe e i loro genitori. Di dietro invece c'era la regione ignea e corruttibile con i suoi duci e nazioni. In ugual modo nella parte interiore c'era una stirpe piena di caligine e di fumo, nella quale dimorava l'immane Principe e duce di tutti, che aveva intorno a sé innumerevoli principi, di tutti i quali egli era mente e origine: e queste furono le cinque nature della terra pestifera”⁴⁴.

Il supremo principe del male è il re del Fumo: esso è il capo di tutte le realtà malvagie. Satana è il signore della Tenebra e l'origine dell'aggressione alla Luce divina:

43 Kephalaion VI.

44 Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 28.31: “*Hic infinitae, inquit, tenebrae, ex eadem manantes natura inaestimabiles, cum propriis fetibus; ultra quas erant aquae coenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus; quarum interius venti horribiles et vehementes cum suo principe et genitoribus. Rursum regio ignea et corruttibilis cum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena, in qua morabatur immanis princeps et omnium dux, habens circa se innumerales principes, quorum omnium ipse erat mens et origo: haeque fuerunt naturae quimque terrae pestiferae*”.

“Il re del mondo del Fumo è...colui che sali dal Profondo della Tenebra; costui è il capo dell'intero male e di tutta la malvagità; l'inizio della diffusione della guerra avvenne attraverso di lui; tutte le battaglie, le diatribe, i litigi, i pericoli, le distruzioni, i combattimenti, le lotte e le sfide. Quello è colui che per primo animò pericolo e guerra con i suoi mondi e le sue forze, successivamente attaccò la Luce e intraprese una battaglia contro il Regno superiore”⁴⁵.

La coincidenza del re della Tenebra con il principio maligno e l'identificazione del negativo con la materia richiedono una necessaria precisazione dei caratteri di quest'ultima nell'orizzonte del manicheismo. In esso la *Hyle* è intesa come una realtà dotata di volere malvagio e non, come nell'orizzonte filosofico del pensiero platonico e aristotelico, come il sostrato che accoglie la forma: “Dunque, tale discorso sulle dottrine di costui è giunto a noi dai discepoli di quell'uomo. Egli pose come principi Dio e la Materia: Dio è il bene e la Materia è il male, Dio è superiore nel bene più di quanto la Materia (lo sia) nel male. Quello che invero chiama Materia non è ciò che Platone (dice) – ciò che diviene tutte le cose ogni qualvolta assume qualità e forma-, per la qualcosa la chiama «colei che tutto accoglie», «madre» e «nutrice». (E non è ciò che intende) Aristotele, cioè l'elemento verso cui (si rapportano) la forma e la privazione. Ma si tratta di un'altra cosa. Infatti, ciò che in ciascuno degli esseri è «il movimento disordinato», questa la chiama Materia”⁴⁶. Gli elementi emersi nelle osservazioni di Alessandro da Licopoli trovano approfondimento nelle considerazioni che Jonas dedica alla concezione manichea della materia. Quest'ultima è infatti ben distante dal concetto filosofico di *Hyle* e viene ad assumere i contorni di una figura mitologica segnata da un volere malvagio che ne determina l'attiva negatività: “ma è altrettanto certo che «Materia» nel suo pensiero ha sempre la funzione di una figura mitologica e non quella di un concetto filosofico. Non soltanto è personificata, ma possiede anche una sua propria natura spirituale attiva senza la quale non potrebbe essere «male»: la malvagità positiva è la sua essenza, non la materialità passiva che è «cattiva» solo in senso privativo, ossia per l'assenza di bene (...) Qui la Materia è così lontana dall'essere il sustrato passivo, come definita dai

⁴⁵*Kephalaion VI*.

⁴⁶ Alessandro di Licopoli, *Contro le dottrine di Mani*, in G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina*, Vol. II, cit., 143.

filosofi, che la Tenebra ad essa identica è persino la sola attiva dall'origine tra i due principi opposti⁴⁷.

Mani descrive con precisione le fattezze del re del male in cui sono raccolti i segni dei mondi della Tenebra di cui egli è il signore. Satana ha una testa leonina, mani e piedi da demone, spalle d'aquila, ventre da serpente e una coda di pesce:

“Riguardo al re della Tenebra, ci sono in lui cinque forme: la sua testa ha aspetto leonino, le sue mani e i suoi piedi sono a forma di demone e di demonio, le sue spalle sono a forma di aquila, mentre il suo ventre ha fattezze di serpente. La sua coda è a forma di pesce. Le cinque forme, i sigilli dei suoi cinque mondi si trovano sul Re del regno della Tenebra”⁴⁸.

Il corpo del principe del Fumo e dei suoi Arconti è d'oro, il suo animo è quello di cui c'è traccia nei sovrani e nelle autorità. La presenza del negativo non è così solo da ridursi alla materia. La riconducibilità del peccato all'anima delle Tenebre è segno di un'altra dimensione dell'immanenza del male: anche la sfera psichica presenta tracce del negativo. Il male alberga nei frutti malvagi:

“L'oro corrisponde al corpo del re del Regno della Tenebra; il corpo di tutte le potenze che appartengono al mondo del Fumo è l'oro. Inoltre il gusto dei suoi frutti corrisponde al salato. Lo spirito del re del Regno della Tenebra è colui che regna oggi negli imperi e nelle autorità di terra dell'intero universo. Io sostengo che costoro che regnano su tutta la creazione umiliano gli uomini attraverso una tirannia, secondo il desiderio del cuore”⁴⁹.

47 H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., pp. 227-228. Sulle considerazioni di Alessandro da Licopoli in merito alla concezione manichea della materia Jonas osserva: “La distinzione più accentuata tra l'*hyle* di Mani e quella di Platone e Aristotele è messa in evidenza dal resoconto dato da Alessandro (versato in filosofia), il quale sottolinea che Mani attribuisce ad essa poteri, movimenti, azioni che differiscono da quelli di Dio soltanto per il fatto che sono cattivi: i suoi movimenti sono «movimenti disordinati», le sue tendenze «concupiscenza malvagia», e i suoi poteri sono simboleggiati dall'«oscuro fuoco che consuma»”.

48 *Kephalaion VI*

49 *Ibidem*.

Ai quattro mondi restanti corrispondono altrettanti sovrani e arconti. Il re del mondo del fuoco ha volto leonino e corpo di rame. Il suo animo è visibile nei comandanti:

“Il re dei mondi del Fuoco invece ha volto di leone, il primo tra tutti gli animali; il rame corrisponde al suo corpo; anche il corpo di tutti gli arconti che appartengono al Fuoco è rame; il loro gusto è il gusto aspro proprio di tutte le forme; lo spirito del re invece, di coloro che appartengono al mondo del Fuoco, è questo che governa i superiori e i comandanti, i quali sono sotto il comando degli imperi, delle autorità e dei sovrani dell’universo”⁵⁰.

Il re del mondo del Vento ha il volto d’aquila e il corpo di ferro. Il suo animo vive negli idolatri:

“Il re dei mondi del Vento ha il volto di aquila; il suo corpo è il ferro; anche il corpo di tutti coloro che appartengono al Vento è ferro. Il loro gusto corrisponde al gusto amaro che si trova in tutte le forme, il suo spirito è ciò che concerne l’idolatria degli spiriti dell’errore che si trovano in ogni tempio, nei luoghi degli idoli, nei luoghi dei culti, nelle statue e nelle immagini, nelle statue dell’errore dell’universo”⁵¹.

Il re del mondo dell’Acqua ha il volto di pesce e il corpo d’argento. Il suo spirito è visibile nelle sette che purificano i cibi con l’acqua:

“Il re del mondo dell’Acqua ha il volto di pesce. Il suo corpo è l’argento; il corpo di tutti gli altri Arconti che appartengono all’acqua è l’argento (...) Di nuovo, lo spirito del Re degli Arconti dell’Acqua è quello che domina oggi nelle sette dell’errore, queste che officiano il battesimo delle acque, (ponendo) in esso la loro speranza e la loro fede”⁵².

⁵⁰*Ibidem*.

⁵¹*Ibidem*.

⁵²*Ibidem*.

Il re della Tenebra è un serpente. Il suo corpo è di piombo e stagno, il suo animo vive nei veggenti:

“Di nuovo, il re della Tenebra è un serpente. Il suo corpo è il piombo e lo stagno; il corpo di tutti gli altri Arconti che appartengono al mondo della Tenebra è il piombo e lo stagno. (...) Lo spirito che regna in essi è lo spirito che parla ancora oggi nei veggenti pronunciando oracoli, negli indovini di ogni tipo, nei posseduti e negli altri spiriti che danno oracoli di ogni genere”⁵³.

Alla luce dell’individuazione dei caratteri essenziali delle nature originarie è ora possibile delineare l’aggressione del principio maligno alla terra della Luce in cui diviene visibile il cuore dell’annuncio di Mani.

⁵³*Ibidem*.

La lotta dei principi eterni

L'equilibrio originario dei principi eterni è segnato dalla rottura della loro scissione. L'inizio della commistione è l'aprirsi del tempo della mescolanza che solo nella rinnovata separazione finale troverà compimento. L'aggressione della materia è l'aprirsi della vicenda dinamica dei principi e l'origine della scansione manichea delle epoche:

“Di nuovo parlò l'Apostolo ai suoi discepoli: «Dal tempo in cui la Luce uscì e venne crocifissa nella Tenebra, fino al tempo durante il quale la Statua salirà e la Luce tutta, che è mescolata con la Tenebra, si separerà e si purificherà- egli disse- da quell'epoca...quel tempo fino all'epoca della fine è fatto di tre epoche”⁵⁴.

Nello scontro originario trova il proprio fondamento lo stesso sforzo etico del manicheismo⁵⁵. La lotta umana al principio tenebroso è da intendersi nella scissione della Luce dalla Tenebra. Essa è la dimensione morale della lotta delle nature originarie: “*Onde se ti sembra opportuno, dice, ascolta in primo luogo quali cose furono prima della creazione del mondo, e a quale condizione sia stata ingaggiata la lotta, affinché tu possa separare la natura della luce e delle tenebre*”⁵⁶. L'uomo diviene il luogo di scontro delle radici di tutte le cose, nella sua azione è in gioco la salvezza del principio del bene.

⁵⁴Kephalaion XVII.

⁵⁵ Sulla continuità tra l'orizzonte ontologico ed etico del manicheismo Polotsky osserva: “Questo «mito cosmogonico», il capolavoro di Mani, è il fondamento razionale e filosofico-naturale dell'etica e della speranza di salvezza manichee. Chi ha accettato su di sé il sapere relativo ai “due principii” ed ai “tre tempi”: *initium, medium et finis*, proposto da Mani, sa ciò che deve fare in questa vita e cosa può aspettarsi da quella futura”. Cfr. H.-J. Polotsky, *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, cit., p. 33.

⁵⁶Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 12.15: “*Unde si tibi videtur, inquit, auscultas prius quae fuerint ante constitutionem mundi, et quo pacto praelium sit agitatum, ut possis luminis seiungere naturam ac tenebrarum*”.

Origine della mescolanza è l'aggressione del re della Tenebra al Padre della Grandezza. Nella sua cieca brama di Luce esso minaccia i regni del bene: "quello è colui che per primo animò pericolo e guerra con i suoi mondi e le sue forze. Successivamente attaccò la Luce e intraprese una battaglia con il regno superiore"⁵⁷. La terra delle Tenebre è infatti segnata costitutivamente dall'odio e dalla lotta dei suoi elementi, che, una volta scorta la terra della Luce rivolgono la propria brama verso di essa: "Per giungere a tale percezione, la Tenebra doveva in primo luogo raggiungere i suoi confini estremi, e vi fu spinta ad un certo momento nel corso della lotta interna in cui era senza tregua impegnata la passione distruttiva dei suoi membri. Poiché la natura delle Tenebre è odio e contesa, ed essa deve attuare questa natura contro se stessa finché l'incontro con la Luce non offra un oggetto esterno e migliore"⁵⁸. Il regno della Luce di fronte alla minaccia del negativo sembra atterrito. Emerge in ciò come la costitutiva bontà del principio del bene coincida con la sua strutturale incapacità di fare il male anche se aggredito da una forza ostile ⁵⁹. Il Dio della Luce, temendo la minaccia della violenza del negativo, inviò contro di esso il Primo Uomo. Spetta alla prima ipostasi divina e

⁵⁷ *Kephalaion VI*.

⁵⁸ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 230. Quanto al motivo manicheo della lotta delle nature tenebrose e agli elementi di originalità e di continuità con la tradizione iranica Jonas osserva: "Ma il contributo originale ed ingegnoso di Mani alla dottrina, sembra consistere nell'idea che la lotta fratricida della Tenebra conduce inevitabilmente all'iniziale visione della Luce e tale visione a sua volta conduce alla terribile unificazione delle forze divise della Tenebra. A parte ciò, è nella linea generale iranica che la percezione della Luce ecciti nella Tenebra invidia, avidità e odio e provochi la sua aggressione. Il suo primo impeto è selvaggio e caotico, ma nel seguito della guerra esso sviluppa un'intelligenza diabolica, e nella formazione dell'uomo e nell'invenzione della riproduzione sessuale ha una trovata d'ingegnosità mefistofelica: tutto allo scopo di trattenere la Luce e di sfuggire all'odiosità della propria compagnia. Infatti l'odio è paradossalmente mescolato al riconoscimento e al desiderio di una superiorità agognata ed è così al tempo stesso l'odio di sé che la Tenebra concepisce in vista del meglio". Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., pp. 230-231.

⁵⁹ In proposito H. Jonas richiama l'idea di uno strutturale pacifismo del mondo della Luce: "Tale concezione radicale della disposizione pacifica del mondo della Luce conduce talvolta alla versione che la nuova ipostasi suscitata da Dio per l'incontro con le forze della Tenebra è stata fin dall'inizio creata, non per la battaglia, ma per un sacrificio salvifico". Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 232.

ai suoi cinque figli misurarsi con la progenie delle Tenebre. Solo in tal modo poteva essere garantita la salvezza della Luce:

“Il Padre della luce sommamente felice sapeva che una grande sventura e desolazione, sorgendo dalle tenebre, avrebbe gravato come una minaccia contro le sue generazioni, se non le avesse contrapposto una qualche divinità straordinariamente eccellente e di potente valore, grazie alla quale sconfiggere e nello stesso tempo distruggere la stirpe delle tenebre, annientata la quale agli abitanti della luce sarebbe stata procurata quiete perenne”⁶⁰.

La prima ipostasi divina, pur sconfiggendo la materia ne resta prigioniera. Il sacrificio del Primo Uomo e dei suoi cinque figli è l'elemento essenziale del mito di Mani:

“Egli risultò vincitore, sebbene i suoi figli rimanessero presso di loro nei mondi ... finchè egli li catturò tutti .. li legò tutti, affinché nessuno di loro si liberasse dalla sua presa; egli conseguì (così) una grande vittoria... il Primo Uomo trascorse generazioni umane e stirpi nel paese della Tenebra fin quando si fortificò... Egli ha compiuto il volere della Grandezza che gli era stato ordinato”⁶¹.

Se nella prigionia del Primo Uomo e dei cinque elementi ha luogo l'oscurarsi della consapevolezza dell'elemento luminoso, al tempo stesso la materia in tale unione vede assopirsi la propria brama e diviene inscindibilmente legata al principio luminoso del quale si erge a dominatrice. Attraverso il sacrificio del Primo Uomo è dunque non solo arrestata l'avanzata del principio negativo, ma anche preparata la sua definitiva sconfitta: “Il divorare ha anche effetto sul divoratore. Non soltanto fa deviare la Tenebra dal suo obiettivo iniziale, il mondo della Luce, ma all'interno di essa la sostanza divorata agisce come un veleno sedativo, e sia che il suo desiderio sia stato soddisfatto o assopito, l'attacco viene in tal modo arrestato. Le due sostanze agiscono come un veleno l'una sull'altra (...) Il primo scopo, a breve scadenza, è espresso dall'idea di «allettamento» e «veleno sedativo», lo scopo a lunga

⁶⁰ Agostino, *De natura boni*, cit., 42: “*Lucis vero beatissimae Pater, sciens labem magnam ac vastitatem quae ex tenebris surget, adversus sua sancta impendere saecula, nisi aliquod eximium ac praeclarum et virtute potens numen opponat, quo superet simul ac destruat stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur*”.

⁶¹ *Kephalaion XVII*.

scadenza dell'astuzia (perché il sacrificio è un'astuzia anche se imposto dalla divinità) si trova nell'idea che un'eventuale nuova separazione significa la «morte» della Tenebra, ossia la sua finale riduzione all'impotenza⁶².

L'articolarsi del mito manicheo poggia su tale evento decisivo. La commistione della Luce e della Tenebra è l'orizzonte adeguato per cogliere il senso della genesi del cosmo e dell'*ethos* manicheo. Spetta allo Spirito vivente, seconda ipostasi divina evocata dal Padre della Grandezza, soccorrere la luce imprigionata nella Materia. Egli è, *in primis*, l'inviato divino destinato a salvare il Primo Uomo prigioniero della Tenebra: “Nuovamente parlò lo Splendore: «Lo Spirito Vivente fece sette opere attraverso la sua forza. La prima: egli trasse il Primo Uomo dalla battaglia come una perla che viene tratta dal mare⁶³”.

Lo Spirito Vivente non è però solo il salvatore della prima ipostasi divina. Egli è anche il giudice che punisce i colpevoli. È la condanna degli Arconti la punizione divina alla progenie delle Tenebre:

“come questo giudice puro che è stato inviato dal re per allontanare la violenza da questo uomo, il nobile figlio, così è ancora per lo Spirito Vivente. Egli è stato inviato dal Re della Luce per condurre via il giusto e (per allontanare) la violenza (inflitta) al Primo Uomo, contro il quale il re del regno della Tenebra ha commesso peccato ed empietà. Egli ha peccato contro di Lui, insieme alle sue altre potenze ribelli. Quando egli venne, trasse (in salvo) il Primo Uomo. Allora gli Arconti tutti, il potere del peccato, coloro che commisero empietà, commisero sacrilegio contro i figli del Primo Uomo; egli li condannò in accordo con una giusta giustizia⁶⁴”.

62H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., pp. 235-236. Nelle parole di Teodoro Bar Kōnay il sacrificio del Primo Uomo è così descritto: “Allora l’Uomo Primordiale diede sé stesso e i suoi cinque figli come alimento ai cinque figli dell’Oscurità, come un uomo che ha un nemico mescola del veleno mortale in un dolce (e) gli(elo) dà. Dice poi che, quando (i figli dell’Oscurità) li ebbero mangiati, l’intelletto delle cinque divinità splendenti fu loro tolto ed esse divennero, a causa del veleno (dei figli dell’Oscurità), come un uomo morso da un cane rabbioso o da un serpente”. Cfr. Teodoro Bar Kōnay, *Libro degli Scolî*, in G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina*, Vol. II, cit., p. 224.

63*Kephalaion XXXII*.

64*Kephalaion XVII*.

La pena inflitta ai principi maligni coincide con la nascita del cosmo. Decisivo si rivela essere nella costituzione del mondo l'operato dei cinque figli dello Spirito Vivente che dalla pelle, dalla carne e dalle ossa di alcune delle creature demoniache costruiscono il cielo, la terra e le montagne. Gli altri Arconti responsabili della prigionia della Luce divengono invece le stelle e i pianeti⁶⁵: il male costituisce dunque un elemento strutturale dell'universo. Il mondo è opera divina e ad esso è costitutivamente sotteso il principio maligno:

“Ancora io vi mostro che esistono cinque grandi campi fortificati in questa grande Cintura esterna, sui quali esercitano il comando i cinque figli dello Spirito Vivente. Lassù nella prima torre di controllo governa lo Splenditenens alla sommità di tutte le cose, la sua potenza si trova sopra i tre cieli che si trovano sotto di lui...del grande Re dell'Onore. La seconda torre di controllo è quella su cui esercita il dominio il grande Re dell'Onore; la sua potenza si estende sui sette cieli che si trovano sotto di lui. La terza torre di controllo è quella su cui comanda Adamas; la sua potenza regna sulla volta celeste fin giù verso la terra. Egli porta notizie, grazie alla sua forza, alla sfera, ai mondi dell'Aria e agli altri quattro mondi che sono fissati in questa terra. La quarta torre di controllo, su cui domina il Re della Gloria, sono le tre ruote, la cui autorità è posta infatti sulle tre terre, collocate sulla testa dell'Omoforo. La quinta torre di controllo è quella su cui l'Omoforo esercita autorità e su cui domina, attraverso la sua potenza, sopra questa grande terra su cui egli è stabile e sui quattro ancoraggi che sono sotto i suoi piedi”⁶⁶.

⁶⁵Nella versione del mito manicheo di Teodoro Bar Kōnay la nascita del cosmo è così descritta: “Allora lo Spirito Vivente ordinò a tre dei suoi figli che uno uccidesse e uno scuoiasse gli Arconti, figli dell'Oscurità, e (li) portassero alla Madre della Vita. La Madre della Vita tese il cielo con le loro pelli, e fece undici cieli. Gettarono giù i loro corpi nella regione dell'Oscurità e fecero otto terre. E i cinque figli dello Spirito Vivente furono investiti ciascuno del proprio compito”. Cfr. Teodoro Bar Kōnay, *Libro degli Scolí*, in G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina*, Vol. II, cit., pp. 225-226. In merito alla genesi del cosmo si rivelano interessanti le analisi dedicate da S. Demaria alle concezioni astronomiche e astrologiche del Manicheismo. Nel suo studio dedicato ai *Kephalaia* LXIX e LXX la studiosa si sofferma sull'operato dello Spirito Vivente nella costituzione del cosmo e, più precisamente, sulla natura demoniaca dei pianeti e degli astri considerata in rapporto alla libertà umana. Tali elementi emergono nella disamina del nesso tra cosmologia ed etica presente nei luoghi dei *Kaphalaia* che fanno riferimento al legame tra cielo e terra. In proposito cfr.: S. Demaria, *I capitoli LXIX e LXX dei Kephalaia copti manichei*, Imola 1998, pp. 52-56. Sulla strutturale presenza del negativo nell'universo cfr.: M. Cristiani, *La Natura malata. Il teatro delle passioni nelle cosmologie del Manicheismo antico e medievale*, in «Micrologus», IV, 1996, pp. 207-229.

⁶⁶*Kephalaion LXX*.

La funzione dei cinque figli dello Spirito Vivente emerge nel controllo esercitato sugli Arconti. Il cosmo è così non solo il luogo della commistione dei principi eterni, ma allo stesso tempo, del riproporsi del loro conflitto. La dinamicità espressa nel mito della lotta torna presente nella struttura cosmica e nelle sue vicende. Esse sono segnate dal ripetersi delle aggressioni della materia alla Luce:

“Di tanto in tanto in queste cinque fortificazioni si è verificata una calamità. Nella postazione dello Splenditenens, il peccato desiderò raggiungere l’immagine dell’Inviato, ma venne allontanato da quel luogo; esso si ritorse verso il basso in modo vergognoso. Un terremoto, poi e un agguato accaddero nel quartiere del grande Re dell’Onore, che i guardiani i quali vennero ognuno a suo tempo...coloro che scesero sono coloro che furono mandati fino ad essere umiliati. Anche nella fortificazione dell’Adamas scesero gli aborti, essi plasmarono la forma di carne. Ancora, nella postazione del Re della Gloria avvenne un moto, nelle tre terre che stanno al di sopra dell’Omoforo”⁶⁷.

L’operato dello Spirito Vivente e dei suoi figli si rivela decisivo nello sforzo divino di liberare la Luce dalla materia. Pur essendo strutturale la presenza del male in esso, il cosmo si rivela essere lo strumento divino di dominio della Tenebra e di liberazione delle tracce del principio del bene prigioniero del negativo.

Evento decisivo del mito di Mani è l’apparizione del Terzo Inviato. Tale emanazione divina, mostrandosi agli Arconti con fattezze maschili e femminili, segna una nuova liberazione della Luce racchiusa nella materia:

“Allora quel Padre beato, che possiede vascelli luminosi come ricoveri e dimore o segno di grandiosità, per la sua innata clemenza reca soccorso alla sua sostanza vitale per spogiarla e liberarla da redini empie e da soffocanti ristrettezze. Ad un suo cenno invisibile, quindi, trasfigura quelle sue potenze, racchiuse in questo vascello così splendente, ponendole in condizione di offrirsi alle potestà avverse disposte con ordine nelle singole traiettorie dei cieli. Ed essendo tali potenze menzionate composte di maschi e femmine dell’uno e dell’altro sesso, comanda agli uni, che hanno la forma di fanciulli imberbi, di offrirsi al genere avverso delle femmine, agli altri, aventi la forma di vergini luminose, di offrirsi al genere umano contrario di maschi”⁶⁸.

⁶⁷*Ibidem.*

⁶⁸Agostino, *De natura boni*, cit., 44: “*Tunc beatus ille Pater, qui lucidas naves habet diversoria et habitacula seu magnitudines, pro insita sibi clementia fert opem, qua exuitur et liberatur ab impiis retinaculis et angustiis atque angoribus suae vitalis substantiae. Itaque invisibili suo nutu illas suas virtutes, quae in clarissima hac navi habentur, transfigurat, easque parere facit adveris potestatibus,*

Il Terzo Inviato, con il suo operato, libera la Luce imprigionata nelle forze demoniache. Nella trasformazione della terza ipostasi divina prosegue lo sforzo del Padre della Grandezza di salvare i suoi frammenti dispersi nella Tenebra:

“Sappiate però che proprio questo nostro Padre beato coincide addirittura con le sue potenze, che necessariamente trasforma in incontaminata rassomiglianza di fanciulli e vergini. Se ne serve quindi come di armi proprie, attraverso le quali porta a compimento la sua volontà”⁶⁹.

L'apparire del Terzo Inviato eccita gli Arconti che liberano la Luce racchiusa in se stessi. Solo una parte del principio buono riesce però a svincolarsi dalla materia e a raggiungere la radice del bene. Quanto precipita sulla terra è all'origine della nascita delle piante. Esse si rivelano così creature maligne:

“Dinanzi a questa splendida apparizione, aumenta la loro ardente concupiscenza e in tal modo si scatenano i loro infimi pensieri e l'anima vivente, slegata in questa occasione dalle loro membra, in cui era racchiusa, evade, mescolandosi alla sua aria più pura, dopo essersi qui completamente purificate, salgono verso i vascelli luminosi, preparati per loro per il trasferimento e la traversata per la propria patria. Ciò che però reca ancora le macchie del genere avverso discende in piccole parti attraverso calori infuocati, mescolandosi agli alberi e alle altre piante, praticamente a tutte, e impregnandosi di calori diversi”⁷⁰.

quae in singulis coelorum tractibus ordinatae sunt. Quae quoniam ex utroque sexu masculorum ac feminarum consistent, ideo praedictas virtutes partim specie puerorum investium parere iubet generi adverso feminarum, partim virginum lucidarum forma generi contrario masculorum”.

69Ibidem: *“Sciatis autem hunc eundem nostrum beatum Patrem hoc idem esse, quod etiam suae virtutes, quas ob necessarium causam transformat in puerorum et virginum intemeratam similitudinem. Utitur autem his tamquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem”.*

70Ibidem: *“Hoc autem visu decoro illarum ardor et concupiscentia crescit, atque hoc modum vinculum pessimarum cogitationum earum solvitur; vivaque anima quae eorumdem membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aeri miscetur; ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad vocationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestus atque calores particulatim descendit, atque arboribus caeterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur; et*

L'apparire del Terzo Inviato segna inoltre la caduta degli aborti dei demoni femminili. Essi si avventano sulle piante e se ne cibano dando così vita agli animali che si rivelano così essere, a loro volta, creature diaboliche e ricettacoli del principio della Luce. I rilievi svolti mancano ora unicamente dell'individuazione della genesi adamitica. Essa rappresenta il momento conclusivo e culminante della prima fase della presente ricerca.

caloribus diversis inficitur".

La nascita di Adamo

La nascita dell'uomo è un altro motivo essenziale del mito manicheo: la creazione di Adamo rappresenta infatti l'enigma a cui Mani cerca di dare risposta nell'*epistola del fondamento* chiarendo ciò su cui nessuno prima di lui aveva, a suo dire, gettato luce:

“Quindi, dice, o fratello diletteissimo Patticio, riguardo alla questione che mi hai proposto, dicendo: «desidero apprendere in che modo sia avvenuta la nascita di Adamo e di Eva, se entrambi siano stati creati dalla parola, o siano i primi nati dal corpo»: ti si risponderà come è giusto. Infatti molti su questi temi, in scritture e rivelazioni di vario genere, in modo differente hanno preso posizione e argomentato. Per cui la verità di come questo evento sia accaduto, è ignorata da quasi tutti i popoli, e anche da tutti quelli che hanno lungamente disputato su ciò. Se infatti a costoro fosse accaduto di conoscere chiaramente qualcosa riguardo alla generazione di Adamo ed Eva, mai sarebbero stati soggetti a corruzione e morte”⁷¹.

La prospettiva nella quale emerge con chiarezza il senso della genesi del primo uomo è la lotta delle nature originarie. Più specificamente la creazione dell'uomo è un atto del maligno mirante a imprigionare la Luce nella materia. Tale sforzo è reso necessario dall'operato del Padre della Grandezza e delle sue emanazioni che, nella creazione del mondo e nella manifestazione del Terzo Inviato, avevano dato inizio alla scissione delle radici eterne. La creazione di Adamo è dunque dovuta al principio maligno, l'origine dell'uomo si rivela così essere demoniaca. Va notata in ciò la sostanziale differenza tra la genesi dei protoplasti e la nascita delle piante e degli animali che, per quanto radicate nel maligno, non ne rappresentano la deliberata e progettata controcreazione. L'uomo non è pertanto, semplicemente, figlio del negativo, ma, al tempo stesso, è frutto del suo disegno malvagio: “Il punto essenziale di dottrina in questa fantasia è che, mentre la genesi di piante e animali non era progettata, ma

⁷¹Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 12.14: “*De eo igitur, inquit, frater dilectissime Pattici, de quo mihi significasti, dicens: Nosse te cupere cuiusmodi sic nativitas Adae et Evae, utrum verbo sint iidem prolati, an primogeniti ex corpore: respondebitur tibi ut congruit. Namque de his a plerisque in variis scripturis revelationibusque dissimili modo insertum atque commemoratum est. Quapropter veritas istius rei ut sese habet ab universis fere gentibus ignoratur, et ab omnibus qui etiam de hoc diu multumque disputarunt. Si enim illis super Adae et Evae generatione provenisset manifesto cognoscere, numquam corruptioni et morti subiacerent*”.

era il fallimento di una manovra tattica della Luce, la creazione dell'uomo è una contromanovra deliberata, anzi la grande contromanovra, della Tenebra contro la strategia della Luce”⁷² Nel mito manicheo è il re della Tenebra a scegliere di creare l'uomo:

“Dice dunque a quanti condividono quelle pericolose funzioni: Che cosa vi sembra questa grandissima luce che appare? Contemplate in che modo muove la volta celeste e scuote moltissime autorità. Per questo è più giusto per voi concedere subito quella parte di Luce racchiusa nelle vostre forze: potremo così plasmare un'effigie di quel grande essere luminoso apparso nella gloria, grazie al quale potremo regnare una volta liberati da ogni contatto con le tenebre”⁷³.

La nascita di Adamo avviene al culmine di una serie di atti incestuosi. Gli Arconti, dopo essersi accoppiati, offrono i propri figli in pasto al principe della Tenebra:

“poiché fra quanti erano convenuti insieme c'era grande promiscuità, beninteso di maschi e femmine, quello li stimolò a congiungersi e con tale atto gli uni fecondarono e le altre restarono incinte. Gli esseri partoriti assomigliavano quindi a chi li aveva generati, acquisendo, in quanto primogeniti, moltissime forze dei progenitori. Ricevendo tutto questo, il loro principe se ne rallegrò, come di un dono speciale. E come vediamo accadere tuttora che la natura del male, che dà forma ai corpi, li configura traendo da essi le forze, così allo stesso modo il principe di cui s'è parlato, ricevendo la prole dei suoi compagni, dotata della sensibilità dei progenitori, della loro prudenza e della luce procreata insieme alla generazione, la mangiò”⁷⁴.

72 H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 243.

73Agostino, *De natura boni*, cit., 46: *“Inquis igitur commentis ad eos qui aderant ait: Quid vobis videtur maximum hoc lumen quod oritur? Intuemini quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates. Quapropter mihi vos potius aequum est, id quod in vestries viribus habetis luminis praerogare: sic quipped illius magni qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati”.*

74Ibidem: *“Quoniam eorum qui convenerant frequentia promiscua erat, feminarum scilicet ac masculorum, impulsis eos ut inter se coirent: in quo coitu alii seminarunt, aliae gravidae effectae sunt. Erant autem portus iis qui genuerant similes, vires plurimas parentum uti primi obtinentes. Haec sumens eorum princeps uti praecipuum donum gavisus est. Et sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam mali inde vires sumentem figurare: ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens, habentem parentem sensus, prudentiam, lucem simul secum in generatione procreatam, comedit”.*

Il re del male, dopo essersi cibato della progenie delle tenebre, si unisce alla propria demoniaca consorte e genera Adamo:

“Avendo quindi assunto moltissime forze da questo alimento, ricco non solo di energia, ma ben più dell’astuzia e della sensibilità depravata proveniente dalla feroce progenie dei progenitori chiamò a sé la propria sposa, proveniente dalla sua stessa stirpe: congiuntosi con lei seminò, come gli altri, l’abbondanza di mali che aveva divorato: aggiungendovi qualcosa del suo pensiero e della sua potenza, facendo in modo che la sua sensibilità formasse e delineasse tutto quel che aveva profuso. La sua compagna accoglieva tutto questo proprio come una terra ben coltivata riceve di solito il seme”⁷⁵.

Adamo si rivela così essere, al tempo stesso, creazione del male e figlio di Satana. Nell’uomo il negativo imprigiona il principio luminoso e attraverso di esso si oppone alla liberazione della Luce. Adamo è dunque non solo progenie del maligno, ma anche strumento del negativo. Nella duplicità della sua natura l’uomo è perfetto specchio del cosmo. La compresenza in esso della Luce e della materia è l’indice più chiaro di ciò:

“Di nuovo, in un tempo, l’Apostolo era seduto nella comunità, al centro dell’assemblea, egli disse ai suoi discepoli: “Questo mondo intero, al di sopra e al di sotto, è a immagine del corpo dell’uomo perché la formazione di questo corpo di carne è conforme all’immagine del mondo”⁷⁶.

L’analogia tra l’uomo e il cosmo non è però riducibile unicamente alla riconducibilità di entrambi alla Luce e alla materia quali elementi strutturali dell’universo: infatti, lo stesso rapporto dinamico tra le nature originarie diviene visibile in Adamo. Come i figli dello Spirito

75Ibidem: “ac plerisque viribus sumptis ex istiusmodi esca, in qua non modo inerat Fortitudo, sed multo magis astutiae et pravi sensus ex fera genitorum gente, propriam ad se coniugem evocavit, ex ea qua ipse erat stirpe manantem; et facto cum ea coitu, seminavit, ut caeteri, abundantiam malorum quae devoraverat: nonnihil etiam ipse adiicens ex sua cogitatione ac virtute, ut esset sensus eius omnium eorum quae profuderat formator atque descriptor; cuius compare excipiebat haec, ut semen consuevit culta optime terra percipere”.

76Kephalaion LXX.

Vivente sottomettono gli Arconti, così l'uomo è richiamato al dominio della traccia del male in se stesso. La residenza del maligno in Adamo è il corpo, esso è la dimora del demoniaco:

“Di nuovo disse: «Ascoltate quest'altra lezione che vi dirò: sappiate che molte potenze si trovano in questo corpo, esse sono i governanti (domestici) che dominano al suo interno. Pertanto ottocentoquarantamila Arconti regnano nel corpo dell'uomo; essi sono distribuiti, stanno a gruppi di quattro per casa, l'insieme del numero delle loro case è duecentodiecimila. Quando tutti questi Arconti verranno e aduleranno, muovendosi nel corpo, incontrandosi reciprocamente, si devasteranno a vicenda continuamente, distruggendosi tra loro”⁷⁷.

Nell'uomo dunque si perpetra lo scontro delle radici originarie, nel dominio della carne è all'opera la lotta dei giusti: è qui visibile la continuità tra l'orizzonte ontologico e l'orizzonte etico del male della prospettiva manichea. La dimensione morale della teodicea di Mani viene a saldarsi infatti con il mito manicheo delle realtà originarie⁷⁸. Ciò è ancor più chiaro nel parallelo tra il dominio cosmico delle ipostasi divine sulla materia e l'agire dell'eletto:

“L'uomo eletto, il quale avrà il controllo e sottometterà la figura del proprio volto, che è sopra al suo corpo, guidandolo al bene, è simile al mistero dello Splenditenens, il quale ha autorità sulla guardia posta sopra la Cintura. Colui che dominerà il proprio cuore, sottomettendolo, sarà come il grande Re dell'Onore che sottomette i sette cieli. Chi governerà il proprio grembo, umiliando il proprio desiderio, sarà come il mistero dell'Adamas di Luce che umilia la Materia. Colui che dominerà lo stomaco, soggiogando il Fuoco in esso, purificando così i cibi che vi entrano, sarà conforme all'immagine del Re della Gloria, il quale gira la ruota e invia la vita in cielo. Colui che regnerà sull'Arcontato inferiore con i propri piedi e lo leggerà nella catena della pace è come l'Omoforo, il quale sottomette gli abissi inferiori grazie alle piante dei suoi piedi”⁷⁹.

⁷⁷*Ibidem*.

⁷⁸H. Jonas in proposito osserva: “Il corpo umano è di sostanza diabolica e – in tale caratteristica supera la deviazione generale dell'universo – di *disegno* diabolico. L'ostilità manichea verso il corpo e il sesso, con le sue conseguenze ascetiche, riceve con questo il suo fondamento mitologico. Tale ostilità e tale ascetismo hanno la loro base nella visione gnostica della realtà, qualunque siano gli elementi gnostici particolari, ma raramente essi sono stati così fortemente e inflessibilmente sostenuti come nel mito manicheo”. Cfr., H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 244.

⁷⁹*Kephalaion LXX*.

Nella lotta con la carne l'uomo partecipa allo sforzo di liberazione della Luce dalla Materia. Nella continenza manichea racchiusa nei tre sigilli vive dunque lo sforzo divino di scindere i principi opposti e segnare la fine del tempo della commistione⁸⁰. Ma la lotta dell'uomo richiede l'uscita di Adamo dal torpore della carne, la condizione del primo uomo coincide con la servitù dell'anima alla materia. È Gesù splendore a richiamare l'uomo alla consapevolezza del proprio sé e della propria condizione:

“Inseguiamo infatti la scienza delle cose perché pecciamo contro la nostra volontà, costretti da una sostanza a noi contraria e nemica. Avvertita da questa scienza e tornata alla memoria del passato, l'anima riconosce da chi trae la propria origine, in quale male si trova e, per converso, di quali mali emendandosi per averli fatti senza volerlo, può, attraverso l'emendazione delle sue

80 Un quadro della dimensione etica del Manicheismo e della differenza tra la morale degli Eletti e degli Uditori è offerto dalle analisi di M. Tardieu. Nei suoi studi sul Manicheismo egli si sofferma a delineare, in primo luogo, l'articolazione della Chiesa manichea nei suoi ordinamenti principali e nelle sottodistinzioni ad essa correlate. In tal senso emerge con evidenza come la sfera degli eletti si strutturi in cinque distinti livelli di funzioni: la guida spirituale (il successore di Mani), i 12 maestri, i 72 vesovi, i 360 sacerdoti e i semplici religiosi facenti parte della comunità degli Eletti. Ai religiosi spetta il rispetto rigoroso delle norme etiche del manicheismo espresse nella formulazione dei cinque comandamenti e dei tre sigilli il cui elemento essenziale consiste nello sforzo di scindere l'elemento fisico dall'elemento psichico al fine di partecipare attivamente alla liberazione della Luce dalla Materia. Tale tentativo coincide con un rigoroso astensionismo che vede l'interdizione della sessualità (motore di nuove prigioni per la Luce), del piacere (elemento di legame dell'anima al corpo), della ricchezza (fattore di legame al mondo della commistione) e delle forme di violenza implicate dall'azione umana e dall'alimentazione. A fronte dello sforzo etico degli Eletti si erge l'azione morale dei catecumeni il cui dovere essenziale viene a coincidere con il supporto degli eletti attraverso l'elemosina. Norme essenziali del loro agire morale si rivelano essere, allo stesso modo, la preghiera, il digiuno, la confessione dei peccati, il rispetto dei comandamenti. Lo sforzo dei due nuclei della Chiesa manichea non va colto come irrelato, ma va percepito nel nesso reciproco tra le azioni dei perfetti e dei catecumeni nella comune lotta per liberare il bene dal male. In proposito si veda: M. Tardieu, *Il Manicheismo*, cit., pp. 85-98. Sulla tradizione monastica nella storia del Manicheismo cfr.: Lieu S.N.C., *Precept and Practice in Manichaean Monasticism*, «Journal of Theological Studies», 32, 1981, pp. 153-173; Lim R., *Unity and Diversity among Western Manichaeans: A Reconsideration of Mani's santa ecclesia*, «Revue des Études Augustiniennes», 35, 1989, pp. 231-250.

colpe e mediante le opere buone, ottenere il merito della riconciliazione con Dio, artefice il nostro Salvatore, che ci insegna a fare il bene e a fuggire il male”⁸¹.

Solo la consapevolezza della propria natura può strappare l’uomo al vincolo del negativo, solo lottando con la carne si libererà la Luce dalla Materia: “L’uomo che riesce a separarli salirà all’Eone della Luce ... (come io ho) rivelato a voi ed egli vedrà...non è derivato un frutto malvagio da lui...colui che non separerà...l’uno dall’altro cadrà nella terra (della Tenebra)”⁸². D’altronde, nonostante il richiamo divino, Adamo cade vittima delle lusinghe di Eva. Quest’ultima, espressione del volere diabolico della materia, attraverso la seduzione di Adamo permette l’inizio della dispersione della Luce nella catena delle nascite umane e rende nuovamente necessario l’invio del messaggio divino agli uomini attraverso i profeti di cui Mani rappresenta il definitivo sigillo e compimento⁸³. Nel tempo finale le anime peccatrici

81Agostino, *Contra Fortunatum*, cit., 20: “Nam quia inviti peccamus, et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum. Qua scientia admonita anima et memoriae pristinae redditae, recognoscit ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis sibi apud Deum collocare, auctore Salvatore nostro, qui nos docet et bona exercere et mala fugere”. Cfr. Teodoro Bar Kōnay: “(Mani) dice inoltre che Gesù lo Splendente si accostò ad Adamo innocente e lo svegliò da un sonno di morte, perché fosse liberato da molti spiriti. Come (quando) un uomo giusto trova un uomo posseduto da un demone potente e lo calma con la sua arte, così fu Adamo quando il Diletto lo trovò immerso in un sonno profondo, lo destò, lo scosse, lo risvegliò, scacciò da lui il demone ingannatore e legò lontano da lui la grande Arcontessa. Allora Adamo esaminò se stesso e riconobbe chi era (...) Allora Adamo gridò e pianse, e alzò fortemente la voce, come un leone che ruggisce, si strappò i capelli, (si) colpì il petto e disse: «Maledetti, maledetti quello che ha formato il mio corpo, quello che ha legato la mia anima e i ribelli che mi hanno reso schiavo!». Cfr. Teodoro Bar Kōnay, *Libro degli Scolii*, in G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina*, Vol. II, cit., p. 228.

82*Kephalaion II*.

83 Quanto alla figura di Eva nel mito manicheo interessanti si rivelano i rilievi di G. Sfameni Gasparro. La studiosa sottolinea come nell’annuncio di Mani Eva emerga essenzialmente come creatura e strumento delle forze demoniache: “L’istanza encratica si compone ora, secondo una tendenza tipica comune, pur con gradazione e toni diversi, alla tradizione dell’*enkrateia* in tutte le sue

saranno incatenate al male. Sarà questa la pena per la colpa di cui si sono macchiate: “Perciò egli dice, *le medesime anime si avvinghieranno a quelle cose che hanno amato, abbandonate in quel medesimo globo di tenebre, procurandoselo per loro merito*”⁸⁴. Nella rinnovata scissione dei principi eterni trova compimento la vicenda del mito di Mani:

“egli raccoglierà a sé la propria anima e la scolpirà in questa Ultima Statua, e tu la troverai mentre si purifica e allontana da sé l’impurità, che le è estranea. Tuttavia la Vita e la Luce che sono in tutte le cose, la riunisce in sé e (le) costruisce sul suo corpo. Quando questa Ultima Statua sarà completa in tutte le sue membra, allora potrà essere libera e salirà da quella grande battaglia grazie allo Spirito Vivente, suo padre, colui che viene e porta un...membro”⁸⁵.

espressioni, con un deprezzamento radicale del femminile, tosto configurato come solidale con il livello demoniaco. Se infatti le modalità della nascita sono identiche per entrambi i protoplasti, nelle forme di una procreazione da parte dei demoni, e il primo intervento del mondo divino è motivato dalla necessità di liberare la «luce di Dio» imprigionata «in quei due che erano stati generati» dagli arconti delle tenebre, il messaggio di salvezza, nel rivolgersi al solo Adamo, contestualmente caratterizza Eva come rischio da evitare, ostacolo principale se non unico all’adempimento dei contenuti di quel messaggio medesimo. L’intera vicenda protologica risulterà pertanto modulata secondo uno schema di netta opposizione fra i due termini della coppia, il cui contatto non è altro che un contagio subito dalla componente maschile, una degradazione della natura luminosa che appare concentrata soltanto in Adamo e in quel figlio Shātil (Seth) il quale, secondo una ben consolidata tradizione di ambiente gnostico, si pone come l’espressione integra di un’umanità completamente estraniata dal regime cosmico, figura e prototipo del «perfetto», detentore della conoscenza e osservante dei precetti della giustizia. Di contro Eva, contaminata dall’arconte della tenebra, è protagonista di una serie di eventi che, in una parziale utilizzazione del materiale biblico della Genesi, contemplano unioni incestuose, alleanza con i demoni, seduzione esercitata nei confronti di Adamo, aggressività esercitata verso lo stesso figlio Seth, riconosciuto come «straniero» a quel mondo arcontico cui essa per il suo operato, ma soprattutto per la sua femminilità interamente appartiene”. Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e dualismo: alle radici della gnosi manichea*, in G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Agathe elpis. Studi storico-religiosi in onore di U. Bianchi*, 1994, p. 520. Sul tema in questione cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 244; K. Flash, *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, tr. it. T. Cavallo, 2007.

84Agostino, *De natura boni*, cit., 42: “unde et adhaerebunt, inquit, iis rebus animae eadem quas dilexerunt, relictæ in eodem tenebrarum globo, suis meritis id sibi conquirantes”.

85Kephalaion XVI.

Alla luce degli elementi emersi nell'analisi delle dottrine manichee è ora possibile misurarsi con la dissoluzione del negativo agostiniano: il nucleo portante dell'indagine sarà tracciare in via preliminare la riconduzione agostiniana del male a deficienza d'essere. Ciò avverrà in una duplice direzione: in primo luogo sarà necessario delineare le critiche agostiniane alla concezione manichea della realtà del negativo e ciò significherà misurarsi con gli elementi di fragilità racchiusi nella concezione manichea delle nature originarie e nelle vicende del mito di Mani. Secondo momento dell'analisi sarà quello della critica agostiniana della concezione manichea del peccato e ciò significherà misurarsi con la critica agostiniana all'antropologia manichea e, principalmente, al paradigma delle due anime. Nell'orizzonte filosofico della crisi del negativo verranno così a delinearsi gli elementi essenziali della teodicea agostiniana. Sarà così a partire da tale direzione della ricerca che si accederà alla dimensione fondamentale dell'indagine agostiniana sul male.

Parte II

Agostino e il Manicheismo: l'annichilimento del male

La crisi del negativo

Misurarsi con la questione agostiniana relativa alla desostanzializzazione del Negativo rappresenta, in primo luogo, delineare le critiche di Agostino alla sostanzializzazione del male manichea. Essa è il cuore della teodicea di Mani e la radice del dualismo ontologico manicheo e in essa emergono, al tempo stesso, l'impostazione metodologica e il senso della verità dell'annuncio di Mani. È nella critica agostiniana agli elementi indicati che viene a delinearsi l'orizzonte essenziale della crisi del negativo; pertanto il poter accedere alla dimensione specifica delle analisi agostiniane richiederà una preliminare considerazione degli aspetti indicati. È in primo luogo essenziale muovere dalla critica agostiniana all'impostazione metodologica dell'ontologizzazione del male manichea, in cui emerge il senso della teodicea agostiniana. In un luogo decisivo del *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* Agostino afferma:

“Spesso, anzi quasi sempre, voi, o Manichei, a coloro che vi sforzate di persuadere alla vostra eresia chiedete da dove provenga il male. Immaginate che io mi sia imbattuto in voi ora per la prima volta: cercherei di ottenere da voi, se non vi dispiace, che, abbandonata per un po' l'opinione per cui credete di saperlo già, anche voi tentiate di indagare insieme a me, come ignari, una cosa tanto importante. Voi mi chiedete da dove viene il male; io invece, da parte mia, vi chiedo che cosa sia il male. Di chi è più giusta la richiesta, di coloro che cercano da dove venga una cosa di cui ignorano la natura, oppure di colui che reputa prioritario cercare la natura, perché non si cerchi l'origine di una cosa ignota (il che sarebbe assolutamente assurdo)?”⁸⁶.

⁸⁶Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, cit., II, 2.2: “Saepe atque adeo paene semper, Manichaei, ab his quibus haeresim vestram persuadere molimini, requiritis unde sit malum. Putate me nunc primitus in vos incidisse, impetrem aliquid a vobis, si placet, ut etiam vos deposita paulisper opinione, qua vos ista scire opinamini, rem tantam mecum tamquam rudes indagare tentetis. Percunctamini me unde sit malum, at ego vicissim percunctor vos quid sit malum. Cuius est iustior inquisitio? Eorumne qui quaerunt unde sit, quod quid sit ignorant, an eius qui prius putat esse quaerendum quid sit, ut non ignotae rei -quod absurdum est- origo quaeratur?”. L'adesione agostiniana al Manicheismo ha un ruolo decisivo nell'itinerario biografico-intellettuale di Agostino.

La riflessione manichea sul male è un rendere ragione del negativo di cui essa cerca la scaturigine ultima. È nel re della Tenebra, principio eterno ed origine del mondo materiale, che la domanda sulla realtà del male trova risposta ed è su di esso che poggia il dualismo ontologico di Mani. La teodicea manichea risponde all'enigma della presenza del male nell'individuazione del suo fondamento; per essa, dunque, la realtà e la natura del negativo, sono qualcosa di evidente e privo di ogni problematicità. È, all'inverso, a partire dalla problematizzazione dell'apparentemente chiaro che si muovono le analisi agostiniane; infatti proprio cercando il senso e la natura del manifesto viene a delinearsi l'impostazione

Un'adeguata comprensione della stessa riflessione agostiniana sul male non può prescindere da tale decisivo momento dell'esperienza agostiniana. È nella direzione di tale provenienza essenziale che assume il proprio senso specifico lo stesso incontro agostiniano con i *Platonicorum libri*. De Capitani in proposito osserva: "Ogni periodo della evoluzione intellettuale e religiosa di Agostino è importante ed unico per sé e merita di essere considerato attentamente e con l'oggettività interpretativa di qualsiasi altro. Forse è stata anche la inveterata convinzione che il periodo manicheo dell'evoluzione culturale di Agostino, fosse stata un'esperienza intellettuale e spirituale persa e, per così dire, poco significativa, perché superata dall'apporto che *l'incredibile incendium* arrecò al suo spirito a far dimenticare a molti studiosi- che il Du Roy rappresenta da questo punto di vista- che l'apporto neoplatonico ebbe senso e si radicò nello spirito di Agostino, proprio in quanto lo aiutò a superare la visione manichea dei problemi". Cfr. F. De Capitani, *Quid et unde malum. Il problema del male nel giovane Agostino, prima del ritiro a Cassiciaco*, in L. Alici -R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), Roma 1994, pp. 58-59. L'origine dell'adesione agostiniana all'annuncio di Mani, così come emerge nelle *Confessioni*, è strettamente legata al motivo della ricerca della verità. Tale ricerca, ben lontana dall'assumere contorni meramente razionalistici, fa del suo nesso con l'esigenza di un afflato religioso il suo elemento essenziale: "Ciò che egli cerca non è un sistema dottrinale e neppure un insegnamento di sapienza in senso ampio, ma pur sempre razionalmente caratterizzato e concluso in parametri esclusivamente intellettuali. Se è lecito esprimersi in termini definitivi, non interamente adeguati alle aspirazioni confuse del diciannovenne innamorato della sapienza e alla ricerca di un solido sostegno a cui ancorarsi, ma pure espressivi di esse e rispondenti alle successive fasi del suo iter spirituale, diremo che l'obiettivo perseguito, sebbene in forme ancora incerte, era quello di una sostanziale conciliazione di fede e ragione, di credenza religiosa e di argomentazione a base intellettuale". Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea*, in L. Alici- R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., p. 12. Cuore dell'adesione agostiniana al

metodologica della teodicea di Agostino che fa della domanda preliminare sulla presenza del male e sulla sua natura l'indice decisivo della ricerca. È misurandosi con l'apparente evidenza del negativo che emerge la dissoluzione del male agostiniano, è in tale direzione che diviene manifesta la fragilità dell'annuncio di Mani.

La debolezza della teodicea manichea vive nella crisi della pretesa del Manicheismo di porsi come verità razionale⁸⁷: da questo punto di vista sono le fonti stesse della verità dell'annuncio del Profeta di Babilonia a mostrare la loro labilità. Né l'origine divina della missione di

Manicheismo è, inequivocabilmente, la risposta di Mani al problema del male. E' la direzione dualistica della gnosi manichea la chiave decisiva dell'adesione agostiniana al Manicheismo: "la soluzione manichea che riconosce al male una specifica sostanzialità e lo contrappone in maniera speculare al bene, nelle forme di un mondo tenebroso distinto in cinque regni, popolato da innumerevoli entità demoniache e rappresentato *in pectore* da un personaggio solitamente chiamato principe delle Tenebre, ovvero con la terminologia cristiana, Satana, è apparso ad Agostino come l'unica via percorribile"(*Ivi*, p. 23). Sull'esperienza manichea di Agostino si veda: L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), Roma 1994; L. Alici, *Introduzione*, in S. Agostino, *La natura del bene*, pp. 321-407; F. De Capitani, «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. I-II. *Il fenomeno e la natura della corruzione*; III. *L'origine della corruzione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 72, 1980, pp. 640-669, 73, 1981, pp. 132-156; F. Decrèt, *Introduzione generale*, in S. Agostino, *Polemica con i Manichei*, NBA XIII/1, pp. VII-CXV; A. Escher Di Stefano, *Il Manicheismo in S. Agostino*, Padova 1960; Ferrari L.C., *Augustine's «Nine Years» as a Manichee*, «Augustiniana», 25, 1975, pp. 210-216; Id., *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*, «Revue des Études Augustiniennes», 19, 1973, pp. 263-276; J. P. Maher, *Saint Augustine and Manichaeism Cosmogony*, «Augustinian Studies», 10, 1979, pp. 91-104; G. Sfameni Gasparro, *Fra astrologi, teurghi e manichei: itinerario agostiniano in un mondo che si interroga su destino, male, salvezza*, in L. Alici-R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino*, (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), Roma 1997, pp. 49-131; J. Van Oort – O. Wermelinger – G. Wrst (a cura di), *Augustine and Manichaeism in Latin West*, Leiden-Boston-Köln 2001.

⁸⁷La fragilità del Manicheismo e il delinearsi del distacco agostiniano dall'annuncio di Mani sono evidenziati nelle analisi di G. d'Onofrio relative al definirsi della natura della ricerca filosofica nel pensiero del giovane Agostino. Più precisamente lo studioso evidenzia come l'evoluzione intellettuale agostiniana coincida con il diverso modularsi dell'aspirazione di Agostino alla conoscenza della Verità

Mani, né la razionalità delle sue affermazioni si rivelano essere sufficienti in tal senso. Tali elementi emergono con chiarezza nelle analisi dedicate da Agostino all'*epistola del fondamento*, il cui *incipit* rappresenta, come ha osservato J. Ries, uno dei nodi focali della polemica agostiniana contro i Manichei⁸⁸. In esso Mani si definisce Paracleto del Signore: “Mani, apostolo di Gesù Cristo per la Provvidenza di Dio Padre. Queste sono le parole salvifiche, dalla fonte viva e perenne”⁸⁹. E’ in polemica con tale autoproclamazione del profeta di Babilonia che Agostino muove le proprie riflessioni: già qui emerge la crisi del

nella sua interezza. E’ in tale prospettiva che emerge, per lo studioso, la specificità dell’esperienza manichea di Agostino. La promessa di verità razionale del Manicheismo rappresenta infatti, per d’Onofrio, la ragione dell’adesione agostiniana alla dottrina di Mani, l’evidenza della fragilità del razionalismo manicheo, racchiusa nell’infondatezza delle radici eterne, è per lo studioso il motivo della fine dell’esperienza manichea di Agostino: “Quest’idea generale vale anche per la prima dottrina cui Agostino aderisce dopo la conversione alla filosofia, il manicheismo. Infatti, anche se nel suo giudizio posteriore egli definirà più volte *superstitio* l’ideologia manichea, rifiutando quindi di considerare il dualismo dei suoi primi confratelli un approccio filosofico alla verità, è facile leggere nelle sue allusioni ai motivi che lo hanno portato a farsi adepto di questa setta le tracce dell’aspirazione di allora a trovare in questo insegnamento una dignitosa soluzione *razionalistica* per le sue personali problematiche religiose. La dottrina manichea della coesistenza delle due cause perfette ed universali del bene e del male permette infatti una spiegazione correttamente meccanicistica (cioè basata sull’individuazione di una causa sufficiente per ogni effetto determinato) della presenza del male nell’universo, della sofferenza e della morte. Ben presto però Agostino si accorge che la pretesa manichea di razionalizzare in modo arrogante e radicale i misteri della fede cristiana scaturisce soltanto da un’ingiustificata presunzione intellettuale per risolversi quindi in una semplice *fabula*: infatti la sua stessa razionalità deduttiva, che nel presupposto dualistico riconosce le condizioni adeguate a giustificare la complessità del reale, non si accontenta poi di lasciare senza spiegazione l’ammissione stessa dell’esistenza dei due principi, e reclama anche per essi una motivazione sufficiente del loro sussistere come ragioni universali e contrapposte del bene e del male. In questo modo Agostino comprende che il razionalismo per essere veramente tale deve essere totale: altrimenti, senza la dimostrazione di un punto di partenza adeguato, crolla l’intero impianto delle deduzioni logiche, per quanto formalmente corrette”. Cfr. G. d’Onofrio, *Il «pensiero convertito»: il giovane Agostino*, «Archivio di Filosofia», 59, 1991, p. 325. Dello stesso si veda anche: Id. (direzione e cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996.

⁸⁸In *Notes de Lecture du Contra epistulam Fundamenti d’Augustin à la lumière de quelques documents manichéens* Ries traccia le sue analisi in merito all’opera agostiniana dedicata all’*epistola*

Manicheismo e delle radici della sua verità. Cosa rende ragione dell'autoproclamazione di Mani? Certo non il Vangelo. La fede in esso poggia sull'autorità della Chiesa cattolica ed essa condanna le dottrine di Mani. Inoltre quanti non credono nel Vangelo non potranno trovarvi segno della verità manichea. Se d'altronde nelle Sacre Scritture fossero presenti elementi a sostegno dell'annuncio di Mani verrebbe meno la fiducia nella Chiesa cattolica e, con essa, la fiducia nel Vangelo. Ma in nessun modo in esse c'è traccia del Profeta di Babilonia: né tra i 12 apostoli, né come sostituto di Giuda⁹⁰. Perché allora i Manichei fanno delle Sacre Scritture il fondamento di verità dell'autoproclamazione di Mani? Perché in Mani scorgono l'adempirsi *del fondamento* di Mani alla luce delle indicazioni emergenti da documenti manichei di recente ritrovamento. In tale intervento l'autore coglie, nella polemica agostiniana relativa all'*incipit dell'epistola del fondamento* coincidente con le parole di Mani in merito all'origine della propria missione, uno degli spunti d'analisi e di ricerca di maggior interesse. Ries chiarisce come l'attenzione agostiniana a tali parole del profeta di Babilonia vada colta con la massima attenzione alla luce dell'importanza della stessa nell'orizzonte dottrinale del Manicheismo. Come i testi manichei provano, sostiene Ries, l'autoproclamarsi di Mani Paracleto del Signore è un elemento decisivo della dottrina manichea stessa e, in tal senso, la durezza della polemica agostiniana in merito non va in alcun modo confusa con una forma di accanimento personale di Agostino su un elemento marginale dell'annuncio di Mani. Tale aspetto della dottrina manichea, oltre a essere un indice fondamentale della natura del Manicheismo, rappresentava uno dei nodi focali della predicazione manichea che, legando la figura di Mani al compiersi della promessa di Gesù relativa alla venuta del Paracleto, mirava a far scorgere nel Manicheismo la vera Chiesa di Cristo: "La concentration de faisceaux d'arguments rassemblés par Augustin dans la première partie de son *Traité* pour démontrer que le titre "Apôtre de Jésus-Christ" que s'attribuait Mani constituait "une singulière audace et un indicible sacrilège" porrait à première vue apparaître comme un acharnement émotionnel contre ses adversaires. Mais à l'heure actuelle, une quantité impressionnante de teste manichéens prouvent que Mani et son Eglise avaient usurpé la filière historique chrétienne spécifiquement paulinienne et se présentaient comme la véritable Eglise du Christ. Ainsi s'expliquent la longueur et la vigueur de la réfutation du titre de Mani tout au long de la première partie du *Contra epistulam Fundamenti*". Nella parole di Agostino Ries scorge pertanto lo sforzo di opporsi al proliferare del Manicheismo nella comunità cristiana: "En mettant en chantier en 396 son *Contra epistulam Fundamenti*, le jeune évêque d'Hippone avait un projet: lutter contre les doctrines manichéennes infiltrées dans les communautés chrétiennes d'Afrique, en démontrer la fausseté et les erreurs et confondre les propagateurs de la secte". Cfr. J. Ries, *Notes de Lecture du Contra epistulam Fundamenti d'Augustin à la lumière de quelques documents manichéens*, «Augustinianum», 35, 1995, p. 547. Interessanti si rivelano in tal senso le osservazioni di F. Decret in merito alla strategia agostiniana di opposizione alla diffusione del Manicheismo. In proposito l'autore

della promessa di Cristo. È alle parole del Vangelo di Giovanni che essi si richiamano: “Vado al Padre, e manderò a voi lo Spirito Santo Paracleto, che vi guiderà alla verità tutta intera”⁹¹. Se la promessa di Cristo è vera, e tale non può che essere, e al di fuori di Mani nessuno ha annunciato la perfetta verità, allora il Profeta di Babilonia è il Paracleto promesso dal Signore. Agostino scorge tutta la fragilità racchiusa nelle ragioni di Mani. In nessun modo, osserva l’Ipponate, il mancato adempimento presente della promessa di Cristo va inteso come una definitiva inadempienza della stessa; dell’avvenuta discesa dello Spirito Santo c’è inoltre traccia negli Atti degli apostoli e nel Vangelo di Giovanni. Ma è nelle analisi agostiniane evidenza come lo scopo dei dibattiti pubblici di Agostino con esponenti della Chiesa di Mani quali Fortunato e Felice vada scorto nel tentativo agostiniano di far emergere quegli elementi dottrinali che i Manichei, nella loro opera di proselitismo, tendevano a celare per non suscitare lo sdegno dei loro ascoltatori. Particolarmente, secondo Decret, i Manichei, nel tentativo di fare proseliti tra i cristiani e nella consapevolezza dell’inaccettabilità per essi di alcuni articoli della fede di Mani, quali, ad esempio, l’esistenza di un principio maligno antitetico al Bene e la coincidenza della figura di Mani con il Paracleto promesso dal Signore, celavano deliberatamente tali elementi nella loro opera di propaganda del credo di Mani. Al fine di rendere manifesta la strategia di proselitismo manichea Agostino costringe i rappresentanti della Chiesa di Mani a far emergere in dibattiti pubblici tali elementi celati al fine di suscitare lo sdegno degli uditori e di mostrare loro la vera natura del Manicheismo: “C’est un pasteur, prêtre puis évêque que, qui a la charge de l’Eglise d’Hippone. Ses controverses n’avaient donc pas été engagées en vue d’abord de «convertir», d’amener à la *vera religio* les responsables manichéens qu’il avait sommés de se présenter. En effet, Augustin se proposait en premier lieu de prendre des mesures prophylactiques pour protéger son peuple de la *pestilentissima haeresis* et enrayer une épidémie particulièrement pernicieuse (...) L’objectif premier visé par Augustin dans une controverse publique face à des manichéens, comme face à d’autres hérétiques, était d’amasser des victoires en contrecarrant systématiquement toutes les déclarations et les propositions de l’adversaire, même à travers de spécieuses interprétations pour les rendre blasphématoires et scandaleuses aux yeux des auditeurs catholiques. Ainsi, il s’agissait plus en l’occurrence de tactique de combat que de polémique dogmatique”. Cfr., F. Decret, *Objectif premier visé par Augustin dans ses controverses orales avec les responsables manichéens d’Hippone*, in J. Van Oort – O. Wermerlinger – G. Wurst (a cura di), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, p. 58 e sgg. Degli stessi autori mi permetto di richiamare altri contributi rilevanti in merito al nesso tra Agostino e il Manicheismo. Di J. Ries si veda: *La Bible chez S. Augustin et chez les manichéens*, «Revue des Études Augustiniennes», 7, 1961, pp. 231-243, 9, 1963, pp. 201-215; 10, 1964, pp. 309-329; Id., *Saint Augustin et le Manichéisme à la lumière du livre III des Confessions*, in AA. VV., *Le «Confession» di Agostino d’Ippona. Libri III-V*, Palermo 1984, pp. 7-26. Di F. Decret si veda: *Essais*

delle contraddizioni insite nell'*incipit* dell'*epistola del fondamento* che emerge tutta la fragilità delle tesi del Profeta di Babilonia. Perché, se Mani si proclama apostolo di Gesù Cristo, non si definisce Paracleto del Signore? E, allo stesso modo, perché, se non è l'apostolo del Figlio, non si definisce inviato del Paracleto? Mani mente, per Agostino, volendo apparire agli uomini lo Spirito Santo: "Riteniamo che di ciò vi sia una sola causa: che la superbia, madre di tutti gli eretici, ha spinto un uomo a voler apparire – pur senza esserlo- non tanto mandato dal Paracleto, ma in tal modo da lui assunto, da definirsi egli stesso Paracleto!"⁹². La stessa verità intera annunciata da Mani non coinciderebbe, per Agostino, con il perfetto sapere che l'avvento del Paracleto avrebbe portato agli uomini: nella dottrina manichea dell'inizio, del mezzo e della fine non c'è infatti traccia della conoscenza del Vero. L'annuncio di Mani si rivela così tradire entrambe le sue promesse di verità. Non c'è alcuna traccia di verità razionale nelle parole del Profeta di Babilonia:

"Ora ha proposto cose del tutto incredibili e false. Chi infatti crederà che prima della creazione del mondo sia stata intrapresa una qualche lotta? E tuttavia se ciò è credibile, noi non veniamo soltanto per credere, ma per conoscere. Infatti colui che dice che i Persiani e gli Sciti hanno combattuto fra di loro molti anni fa, dice una cosa credibile; tuttavia tale cosa, pur avendola udita o letta, la possiamo solo credere, ma non conoscere per averla sperimentata o compresa. Come ripudierei io costui, se dicesse qualcosa di tal fatta; infatti promise non verità, che fossi costretto a credere, ma che potessi conoscere senza alcuna ambiguità"⁹³.

sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de saint Augustin. Recueil d'études, Roma 1995; Id., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fotunatus, Faustus et Felix avec Saint Augustin*, Parigi 1970.

89Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 5.6: "*Manichaeus apostolus Iesu Christi providentia Dei Patris. Haec sunt salubria verba, de perenni ac vivo fonte*".

90Ivi, 5.6-6.7. Sull'*incipit* dell'*epistola del fondamento* cfr. Agostino, *Contra Felicem*, cit., I, 1-5.

91 Giovanni 16, 7.

92Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 6.7: "*Quid hoc esse causae arbitramur, nisi quia illa superbia, mater omnium haereticorum, impulit hominem, ut non missum se a Paracleto vellet videri*".

93Ivi, 12.15: "*Iam incredibilia et falsa omnino proposuit. Quis enim credat ante constitutionem mundi ullum praelium fuisse commissum? Et tamen si est credibile, modo nos non credere, sed cognoscere*

È ora necessario far emergere gli elementi di fragilità dell'annuncio di Mani presenti nel mito manicheo della lotta dei principi eterni. Ciò segnerà il primo passo nel tentativo di delineare l'annientamento del negativo agostiniano.

venimus. Nam qui dicit Persas et Schythas ante multos annos secum bellasse, rem dicit credibilem; eam tamen quam vel auditam vel lectam possumus credere, non expertam comprehensamque cognoscere”.

Il mito della lotta

La dottrina manichea della lotta dei principi eterni è il luogo decisivo della teodicea di Mani, nel dualismo ontologico delle nature originarie trova infatti espressione lo sforzo manicheo di liberare l'Assoluto dal peso del negativo. È in tale orizzonte concettuale che emerge il senso del principio maligno, ad esso va ascritto il male nella sua dimensione ontologica ed etica: gli enti malvagi e il peccato trovano nel re della Tenebra il proprio fondamento. Agostino, pienamente consapevole del senso e della natura della teodicea manichea, colse la fragilità coesistente al dualismo ontologico di Mani. In un luogo decisivo del *De natura boni* l'Ipponate osserva:

“Consideriamo allora quanti, non riuscendo a comprendere che ogni natura, cioè ogni spirito e ogni corpo, sono naturalmente buoni, si lasciano impressionare dalla malizia dello spirito e dalla mortalità del corpo e per questo motivo si sforzano d'introdurre un'altra natura per lo spirito malvagio e il corpo mortale, non creata da Dio: riteniamo infatti che quanto andiamo dicendo possa giungere alla portata della loro intelligenza”⁹⁴.

94Agostino, *De natura boni*, cit., 2: “Propter eos autem, qui cum intellegere non possunt omnem naturam, id est, omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse, moventur spiritus iniquitate et corporis mortalitate, et ob hoc aliam naturam maligni spiritus et mortalis corporis, quam Deus non fecerit, conantur inducere: sic arbitramur ad eorum intellectum, quod dicimus posse perducere”. L'osservazione agostiniana riportata offre l'occasione per delineare alcune linee guida fondamentali relative alla problematica della profondità e dell'evoluzione della conoscenza agostiniana del Manicheismo. In tale direzione di ricerca mi permetto di richiamare, in primo luogo, la prospettiva di J. Maher in merito alla conoscenza agostiniana della cosmogonia manichea. L'autore, in *Saint Augustine and Manichean cosmogony*, evidenzia il perfetto accordo tra il resoconto agostiniano e le pagine dei *Kephalaia* copti che verificano la piena conoscenza agostiniana del mito manicheo e l'affidabilità dell'autore quale fonte per la conoscenza del Manicheismo. Indice di ciò è, per Maher, la coincidenza tra il *Kephalaion* VI e le parole di Agostino relative alla terra della Tenebre presenti in *Contra epistulam fundamenti*. Più precisamente è la coincidenza tra l'idea manichea della nascita degli Arconti e il racconto agostiniano ad esso relativo l'elemento decisivo per Maher. Ad ulteriore conferma della propria posizione l'autore richiama la presenza del termine *Splenditenens*, traslitterazione di *φειγγακάτοχος*, nome di uno dei cinque figli dello Spirito Vivente, nelle pagine agostiniane. Tutto ciò è segno, per Maher, della perfetta conoscenza agostiniana del mito manicheo e del suo imprescindibile valore di fonte per la conoscenza del Manicheismo: “The similarity, doctrine

Il passo agostiniano si rivela decisivo per un duplice ordine di motivi: da un lato esso evidenzia la radice del dualismo manicheo e dall'altro il senso agostiniano del suo superamento. Nell'identità di natura e bene emerge preliminarmente il cuore dell'annientamento del negativo agostiniano: per accedere alla coincidenza di realtà e bontà è essenziale muovere delle analisi agostiniane del mito manicheo della lotta delle nature originarie. Nello scontro tra il Padre della Luce e il re della Tenebra è racchiuso l'elemento di massima criticità dell'annuncio di Mani. È la mutevolezza del sommo bene l'indice più chiaro della fragilità del Manicheismo, è la corruttibilità del divino la più evidente contraddizione di

for doctrine, between Augustine's account of the Manichaean cosmogony and that cosmogony described in the Coptic manuscripts of the Kephalaia is so striking that one is forced to admit that, in the main, both are in entire accord". Cfr. J. P. Maher, *Saint Augustine and Manichean cosmogony*, in «Augustinian studies», 10, 1979, p. 96. Le osservazioni di Maher tracciate hanno stimolato un approfondimento del dibattito in merito alla tematica indicata che è coinciso con il tentativo di cogliere la dinamica di costituzione della conoscenza agostiniana del Manicheismo. In tal senso, senza mettere in discussione la validità della fonte agostiniana quale riferimento essenziale per accedere alla conoscenza dell'annuncio di Mani, si è cercato di problematizzare l'articolarsi di tale conoscenza nell'esperienza personale di Agostino. Al centro del dibattito critico è così emerso il problema della conoscenza del Manicheismo acquisita da Agostino nella sua esperienza di uditore manicheo e, in tale prospettiva, sono emersi i contributi di J. K. Coyle e K. Kaatz. Il primo, analizzando le pagine del *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, evince la sostanziale fragilità delle conoscenze agostiniane del Manicheismo acquisite nella sua militanza nella setta. Il richiamo agli elementi più comuni del mito di Mani, il ridotto numero di letture riconducibili al *corpus* della setta e la parziale conoscenza del metodo esegetico manicheo, fanno propendere l'autore per la tesi di un'evoluzione della conoscenza agostiniana del Manicheismo e dunque per una riduzione del ruolo dell'esperienza personale di Agostino in tale dinamica: "In brief, the information which Augustine's early writings provide on Manichaeism is not extensive and easily summarized: he is familiar with its methods of proselytism, and its repudiation of some of the New Testamentas well as of the Old, he knows some elements of its cult (comprising a "liturgy for Hearers"), about the "three seals" and their implications- including duttile of Hearers-, about some tenets of its doctrine, above all concerning the origin and natur of evil, and about their cosmogony in general". Cfr. J. K. Coyle, *What Did Augustine know about Manichaeism when he wrote his two treatises De Moribus?*, in J. Van Oort – O. Wermerlinger – G. Wrst (a cura di), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, cit., pp. 53-54. Nella stessa prospettiva di Coyle si muovono la analisi di Kaatz. L'autore sottolinea come la grande conoscenza agostiniana del Manicheismo sia da ascrivere alla lettura del materiale confiscato alla setta e, in tal senso, l'autore ritiene che sia necessario cogliere la dinamicità e l'evoluzione del sapere

Mani. L'analisi delle critiche agostiniane del mito manicheo della lotta richiede d'altronde un passo preliminare, è infatti essenziale muovere dalle riflessioni di Agostino sulla natura del Padre della Luce e del re della Tenebra. Nella concezione manichea del sommo bene e del sommo male Agostino coglie numerosi elementi di criticità. Tracciare l'itinerario della desostanzializzazione del negativo significa pertanto delineare la distruzione agostiniana del dualismo ontologico di Mani attraverso la critica della concezione manichea dei principi eterni e del loro scontro. L'analisi si articola pertanto in due momenti: critiche agostiniane alla concezione manichea delle nature originarie e analisi agostiniana del mito manicheo della lotta dei principi eterni. Accederemo così alla coincidenza di realtà e bene attraverso la crisi delle dimensioni costitutive dell'annuncio di Mani.

agostiniano relativo ai manichei: "In conclusion I would like to repeat that in organizing the cosmological statements in terms of the Manichean Three Times, a distinct pattern emerges. Over time, Augustine gives us much more cosmological information starting with his *Contra Epistulam Fundamenti*. His details are specific and the source for these come from not only the *Ep. Fund.* But from other writings that Augustine either obtained on his own or confiscated. To say that Augustine had a detailed knowledge of Manichaean cosmogony is certain true, but it is no longer valid to say that he received this information". Cfr. K. W. Kaatz, *What Augustine really know about the Manichaean cosmogony*, in L. Cirillo-A. Van Tongerloo (a cura di), *Il Manicheismo. Nuove prospettive di ricerca*, Turnhout 2005, pp. 200-201. Sul nesso tra Agostino e la tradizione manichea nelle analisi di Coyle si veda: J. K. Coyle, *Augustine's De moribus Ecclesiae catholicae. A study of the Work, its Composition and its Sources*, Fribourg 1978; Id., *God's Place in Augustine's Anti-Manichaean Polemic*, in «Augustinian Studies», 1, 2007, pp. 87-102.

Il principio del bene

L'elemento essenziale della critica di Agostino alla concezione manichea del divino emerge nelle analisi agostiniane relative all'*epistola del fondamento* di Mani. In un luogo decisivo delle riflessioni indicate l'Ipponate osserva:

“Se dicesse che la natura di Dio è il corpo dell'aria o anche dell'etere, senza dubbio sarebbe irriso da tutti coloro che, con una certa acutezza derivante da una mente che sia ormai più serena, sono capaci di intuire che la natura della sapienza e della verità non può essere distesa e diffusa attraverso un qualche spazio, essa che è grande e magnifica senza avere alcuna mole, né è in una parte minore e in una parte maggiore, ma in tutto è uguale al sommo Padre, né tiene una cosa qui e un'altra lì, ma dovunque è tutta integra, ed è presente ovunque”⁹⁵.

Nel passo agostiniano emerge con chiarezza l'elemento essenziale della critica di Agostino alla concezione manichea del divino. Nella Sapienza eterna non c'è traccia di spazialità e materialità, essa trascende le condizioni essenziali delle realtà materiali. Il divino è il Logos eterno:

“se dunque l'anima, come ho detto, per questi e simili moti è tanto mutevole, ti accorgi che non è diffusa e distesa attraverso i luoghi, ma che supera tutti questi spazi con l'energia della potenza: che cosa si deve pensare e ritenere su Dio stesso, che stando incrollabile e immutabile sopra tutte le menti razionali, attribuisce ciò che c'è da attribuire ad ognuno? L'anima osa più facilmente esprimerlo che vederlo: e tanto meno lo esprimerà, quanto più semplicemente lo avrà potuto vedere”⁹⁶.

95Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 15.20: “Si aerium vel etiam aetherium corpus diceret esse naturam Dei, profecto irrideretur ab omnibus, qui sapientiae veritatisque naturam per nulla locorum spatia distentam atque diffusam, sine ulla mole magnam et magnificam, nec in parte minorem, et in parte maiorem, sed per omnia aequalem summo Patri, nec aliud habentem hic et aliud alibi, sed ubique integram, ubique praesentem qualicumque acie iam serenioris mentis intueri valent”.

96*Ivi*, 19.21: “si ergo animam, ut dixi, his atque huiusmodi motionibus toties mutabilem, sentis non diffundi extendique per locos, sed omnia talia spatia potentiae vivacitate superare: quid de ipso Deo cogitandum aut existimandum est, qui sopra omnes rationales mentes inconcussus atque incommutabilis manens, tribuit quod cuique tribuendum est? Quem facilius eloqui audet anima, quam videre: et quem tanto minus eloquitur, quanto sincerius videre potuerit”.

Nel Padre della Luce di Mani sono invece visibili le tracce di un pensiero carnale. Il Dio del bene manicheo è infatti una realtà materiale e spaziale:

“Tuttavia se, come strepitano le fantasie di Mani, egli fosse chiuso da una parte con uno spazio determinato, mentre dalle altre parti fosse esteso in uno spazio immenso; allora un qualsivoglia numero di particelle sarebbero distribuite in lui, e innumerevoli pezzi, alcuni maggiori, altri minori ad arbitrio di chi pensa; cosicchè una parte di due piedi, per esempio, avrebbe otto parti in meno di una parte di dieci piedi”⁹⁷.

Le analisi agostiniane considerate sono relative agli elementi di fragilità racchiusi nella concezione manichea della spazialità del divino. Decisivo si rivela essere in tal senso il motivo manicheo della contiguità dei principi originari: è il lato di congiunzione della terra della Luce e della terra delle Tenebre l’oggetto specifico delle critiche di Agostino. Nelle sue analisi dell’*epistola del fondamento* l’Ipponate osserva:

“Scendiamo dunque alle intuizioni di costoro, e chiediamo loro, *presso qual parte* e presso che *lato*, per usare le parole di Mani, *di quella insigne e santa terra c’era la terra delle tenebre*. Dice, infatti, *presso una sola parte e lato*, non dice qual parte, o che lato, se il destro o il sinistro”⁹⁸.

È evidente, per Agostino, la contraddizione insita nelle parole di Mani. Se è presso un solo lato che l’albero buono e l’albero cattivo si congiungono è necessario che la terra della Luce abbia più lati. Essi costituirebbero d’altronde altrettanti limiti all’infinita estensione spaziale

⁹⁷*Ibidem*: “Qui tamen si, ut Manichaeorum phantasmata perstrepunt, locorum ex una parte determinato, ex aliis immenso spatio tenderetur: quantaelibet in eo particulae, et innumerabilia frusta alia maiora, alia minora pro cogitantis arbitrio metirentur; ut bipedalis in eo, verbi gratia, pars octo partibus minor esset quam decempedalis”.

⁹⁸*Ivi*, 20.22: “Descendamus ergo ad eorum sensus, et quaeramus ab eis, *iuxta quam partem et iuxta quod latus*, sicut Manichaeus dicit, *illustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra*. Dicit enim, *iuxta unam partem ac latus*; nec dicit quam partem, vel quod latus, dextrum an sinistrum”.

del principio del bene manicheo. La sua infinità richiederebbe dunque l'assenza di lati che ne delimitino l'estensione:

“Dicano dunque, da un lato, o da altri lati, che cosa c’era accanto alla terra della luce, se da un lato c’era la stirpe delle tenebre? Non lo dicono: ma quando sono costretti a dirlo, affermano che sono infiniti gli altri lati di quella terra, che chiamano della luce, cioè che essa è distesa attraverso spazi infiniti e non è costretta da alcun confine. Né capiscono che ormai non ci sono lati, cosa che è chiarissima anche ad un intelletto tardo. Allora infatti vi sarebbero i lati, se fosse limitata dai propri confini”⁹⁹.

Nella dottrina di Mani la terra della Luce è così, al tempo stesso, infinitamente diffusa nello spazio e limitata nella sua superficie. È qui evidente un aspetto della contraddittorietà delle dottrine manichee. Essa emerge nuovamente nelle riflessioni agostiniane relative alla figura del lato di congiunzione delle due terre:

“Che ci aspettiamo di più? Sappiamo con certezza ciò che c’era presso il lato. Ora voi create le figure nel modo che vi è più gradito, e vi raffigurate le cose sotto le sembianze che vi piacciono; certamente quella mole dell’immensa terra delle tenebre era congiunta alla terra della luce, o con un lato retto, o curvo, o tortuoso”¹⁰⁰.

Se la terra della Luce e la terra delle Tenebre sono congiunte è necessario che un lato dell’una e dell’altra coincidano. La terra della Luce è il sommo bene e come tale non può mancare di alcuna perfezione, al contrario la terra delle Tenebre è il sommo male e come tale non può che essere assolutamente priva di beni. Poiché delle tre possibili figure del lato di congiunzione delle due terre la sola che si addica alla perfezione della terra della Luce è la linea retta,

99*Ibidem*: “Dicant ergo, ex alio latere, vel ex aliis lateribus, quid adiungebatur terrae lucis, si ex uno latere erat gens tenebrarum? Non dicunt. Sed cum premuntur ut dicant, infinita dicunt esse alia latera terrae illius quam lucis vocant, id est, per infinita spatia distendi, et nullo fine cohiberi. Nec intellegunt iam non esse latera, quod quibusvis tardis ingeniis apertissimum est”.

100*Ivi*, 26.28: “Quid exspectamus amplius? Tenemus enim quod iuxta latus erat. Quomodo libet iam fingite figures, et qualia libet lineamenta describite; moles certe illa immensae terrae tenebrarum, aut recto latere adiungebatur terrae lucis, aut curvo, aut tortuoso”.

mentre la linea curva e la linea tortuosa si adattano al sommo male, saremo costretti ad ammettere che, data la congiunzione dei due principi, o nel sommo bene vi sia traccia del male, o nel sommo male vi sia alcunché di perfetto. Il sommo bene non sarebbe così il bene sommo, il sommo male non sarebbe così il male sommo: vi sarebbe qualcosa di migliore dell'ottimo e qualcosa di peggiore del pessimo. Come evidente in entrambi i casi emerge la fragilità dell'annuncio di Mani:

“In che modo dunque Mani dice che questa terra è il sommo male, nella rettitudine del cui lato io trovo, per quanto attiene al corpo, un bene di non piccola bellezza; e vuole che quella sia del tutto estranea all'onnipotente e ottimo Dio, quando non troviamo a chi altro deve essere attribuito questo stesso bene che riconosciamo in essa, se non all'autore di tutti i beni? Ma era male, dice, anche quel lato. Supponi che sia male: sarebbe certamente peggio se non fosse retto, ma distorto. In che modo dunque è il sommo male, ciò di cui puoi pensare qualcosa di peggiore?”¹⁰¹.

È infine la stessa concezione manichea della congiunzione dei principi originari ad essere oggetto dei rilievi di Agostino. Come potrebbe la terra della Luce, nella sua immaterialità, essere congiunta alla terra delle Tenebre? Non vi può essere congiunzione se non tra realtà materiali e affermare la spiritualità del Padre della Luce implicherebbe la necessaria rinuncia alla prospettiva manichea dell'unione delle due terre. L'annuncio di Mani mostra così, ancora una volta la propria costitutiva contraddittorietà:

“Che cosa dunque c'era presso quel lato della terra, che chiami insigne e santa? *La terra*, tu dici, *delle tenebre*. Ma, riguardo a questa terra, concedi almeno che fosse corporea? E' necessario che tu dica questo; dal momento che tu asserisci che di là hanno origine tutti i corpi. Perché dunque, vi chiedo benché tardi, benché uomini carnali, non capite una buona volta che per i lati non possono essere congiunte entrambe le terre, se non sono entrambe corporee? Perché dunque veniva detto a noi che eravamo stravolti da non so qual cecità, che soltanto la terra delle tenebre era stata o era corporea; mentre quella che era detta terra della luce bisognava credere che fosse incorporea e spirituale?”¹⁰².

101 *Ivi*, 27.30: “Quomodo ergo ille et summum malum esse dicit hanc terram, in cuius lateris rectitudine inuenio, quantum ad corpus attinet, non parvae pulchritudinis bonum; et ab omnipotente atque optimo Deo eam vult esse penitus alienam, cum id ipsum bonum quod in illa inuenimus, cui alii tribuendum sit, nisi auctori bonorum omnium, non inueniamus? Sed malum erat, inquit, etiam illud latus. Puta malum esse: deterius esset certe si non rectum, sed distortum esset. Quomodo igitur est summum malum, quo potest aliquid cogitari deterius?”.

La radicale inconciliabilità della spazialità del Padre della Grandezza e della dottrina manichea della congiunzione dei principi eterni è ancora una volta espressione dei limiti dell'annuncio di Mani. Passo successivo dell'analisi sarà tracciare i rilievi agostiniani dedicati al principio del male. Emergeranno in esso ulteriori elementi essenziali alla distruzione agostiniana del dualismo ontologico manicheo, sarà la presenza di tracce del bene nel male massimo l'indice decisivo della direzione della ricerca.

102Ivi, 21.22: "Quid ergo erat iuxta illud latus terrae, quam illustrem ac santas vocas? *Terra*, inquis, *tenebrarum*. Quid, de ista terra saltem concedis quod corporea erat? Necesse est te hoc dicere; quandoquidem omnia corpora inde asseris originem ducere. Quid ergo, quaeso, quamvis tardi, quamvis carnales homines, ne hoc quidem aliquando animadvertitis, quod lateribus sibi iungi utraque ista terra non possit, nisi esset utraque corporea? Cur ergo nobis dicebatur nescio qua caecitate perversis, *tenebrarum tantum terram fuisse vel esse corpoream*, illam vero quae terra luminis diceretur incorpoream et spiritalem credi oportere?"

Il principio del male

Le critiche agostiniane alla concezione manichea del re della Tenebra trovano il proprio fondamento nel concetto di sommo male, è da questo punto di vista che Agostino fa emergere ancora una volta la falsità del messaggio di Mani. L'assoluta mancanza di perfezione è l'elemento del negativo da cui muovono le riflessioni di Agostino, è nel contrasto tra il sommo male e le tracce del bene presenti nella terra delle Tenebre che si costituisce lo spazio della critica agostiniana. Vengono così a delinearsi gli elementi decisivi per la distruzione agostiniana del dualismo ontologico manicheo: essa ha luogo sotto il segno del nesso tra bene e ordine.

Indice determinante per accedere alle dimensioni fondamentali della riflessione agostiniana in analisi sono le parole di Mani dedicate alla terra delle Tenebre. Nell'*epistola del fondamento* il Profeta di Babilonia afferma:

“Qui c'erano tenebre infinite, dice, che avevano origine in numero incalcolabile dalla stessa natura con i loro feti: al di là di esse c'erano acque fangose e torbide con i loro abitanti; all'interno di queste c'erano venti orribili e fortissimi con il loro Principe e i loro genitori. Di dietro invece c'era la regione ignea e corruttibile con i suoi duci e nazioni. In ugual modo nella parte interiore c'era una stirpe piena di caligine e di fumo, nella quale dimorava l'immane Principe e duce di tutti, che avevano intorno a sé innumerevoli principi, di tutti i quali egli era mente e origine: e queste furono le cinque nature della terra pestifera”¹⁰³.

È la presenza dell'ordine nel sommo male l'elemento essenziale dei rilievi agostiniani sul negativo, è l'armonia della terra delle Tenebre la traccia divina da cui muovono le analisi di Agostino. Tale motivo è delineato in relazione alle cinque nature della terra pestifera e agli

103Ivi, 28.31: “*Hic infinitae, inquit, tenebrae, ex eadem manantes natura inaestimabiles, cum propriis fetibus: ultra quas erant aquae coenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus; quarum interius venti horribiles et vehementes cum suo principe et genitoribus. Rursum regio ignea et corruptibilis cum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena, in qua morabatur immanis princeps et omnium dux, habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium ipse erat mens et origo: haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae*”.

abitanti della stessa: esso evidenzia l'emergere della fragilità delle tesi di Mani e segna l'apparire del primo elemento di crisi del dualismo ontologico manicheo.

Se la terra delle Tenebre è il sommo male essa non può che mancare di ogni traccia di perfezione, le nature che la compongono e gli esseri che vi dimorano non potranno in tal senso che mancare di ogni ordine e distinzione. Ma non c'è caos nel sommo male, né esso è privo della bellezza dell'armonia:

“Consideriamo che le cinque nature sono quasi parte di un'unica natura, che egli chiama terra pestifera. Sono queste: tenebre, acque, venti, fuoco, fumo, tali cinque nature le ordina, in modo che restino esterne alle altre le tenebre, dalle quali comincia a contare. Dentro le tenebre pone le acque; dentro le acque i venti, dentro i venti, il fuoco; dentro il fuoco, il fumo. E queste cinque nature avevano ciascuna i propri tipi di abitanti, che parimenti sono cinque”¹⁰⁴.

La presenza dell'ordine nella terra delle Tenebre è segno che il sommo male non è il male sommo: in ciò diviene manifesta la contraddittorietà del messaggio di Mani. La presenza di un bene nel re della Tenebra è inoltre traccia di un frutto dell'albero buono posto nel cuore del negativo. Non tutta la realtà maligna va dunque ricondotta all'albero del male:

“Chi dunque organizzò queste cose? Chi le distribuì e le distinse? Chi diede il numero, la qualità, le forme, la vita? Infatti tutte queste cose di per se stesse sono buone, né si trova altri a cui possano essere attribuite, se non derivano da Dio autore di tutti i beni (...) Enumerare tante cose buone, e dire che sono aliene da Dio autore di ogni bene, questo significa non riconoscere nelle cose il così grande bene dell'ordine, né in sé il così grande male dell'errore”¹⁰⁵.

104 *Ibidem*: “Animadvertimus quinque naturas quasi partes unius naturae, quam vocat terram pestiferam. Hae sunt autem: tenebrae, aquae, venti, ignis, fumus, quas quinque naturas sic ordinat, ut exteriores ceteris sint tenebrae, a quibus numerare incipit. Intra tenebras, aquas constituit; intra aquas, ventos; intra ventos, ignem; intra ignem, fumum. Et habebant istae quinque naturae sua quaeque genera inhabitatorum suorum, quae nihilominus quinque sunt”.

105 *Ivi*, 29.32: “Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit quis numerum, qualitates, formas, vitam dedit? Haec enim omnia per se ipsa bona sunt, nec invenitur unde cuique naturae nisi ab omnium bonorum Deo auctore tribuantur (...) Haec tanta bona enumerare, et ab auctore omnium bonorum Deo aliena esse dicere, hoc est nec in rebus agnoscere tantum ordinis bonum, nec in se tantum erroris malum”.

Inizia così a infrangersi l'opaca massa del negativo. Tale crepa nella realtà ontologica del male è lo spazio dell'emergere della distruzione agostiniana del dualismo ontologico manicheo. Esso giunge a compimento nella dissoluzione del negativo sotto il segno del nesso tra essere e bene.

Gli elementi emersi nelle analisi agostiniane relative alla terra delle Tenebre sono nuovamente visibili nelle riflessioni dedicate da Agostino agli abitanti del sommo male. Anche nei frutti della radice malvagia traspaiono cenni del bene. La loro stessa salute ne è segno:

*“Ma queste stirpi, dice, che abitano quelle cinque nature, erano crudeli e pestifere. Come se io avessi lodato in queste la crudeltà e la peste! Ecco io con te biasimo le qualità che tu accusi essere malvagie: loda tu con me le qualità che tu stesso in quelle ricordi buone; così ti accorgerai di voler stabilire, quale sommo ed estremo male, beni misti ai mali. Biasimo qui con te la peste: loda qui con me la salute. Infatti quelle stirpi, senza alcuna salute, non avrebbero potuto essere generate, o essere nutrite, o abitare quella terra”*¹⁰⁶.

Allo stesso modo il principe del male reca in sé tracce dell'albero buono, il suo vivere è indice di ciò:

*“Per il fatto di aver avvertito nello stesso principe del fumo la sola enormità che hai biasimato, forse che non avresti dovuto fare attenzione alle altre cose che ti avrebbero costretto a lodare la sua natura? Aveva infatti anima e corpo; quella vivificante, questo ispirato di vita; quella che domina, questo che obbedisce, quella che va avanti, questo che segue, quella che congiunge, questo che non si allontana, quella che si muove in armonia, questo che è rafforzato da un'armoniosa compagine di membra. Forse che ti muove alla lode verso questo unico Principe, o la pace ordinata, o l'ordine pacificato. Ciò che è detto di uno, è lecito pensarlo di altri. Ma davvero era verso gli altri feroce e immane? Non lodo ciò, ma tutte le altre cose a cui non vuoi badare”*¹⁰⁷.

106Ivi, 30.33: *“Sed ista, inquit, genera quinque illas naturas inhabitantia, saeva erant atque pestifera. Quasi ego in eis saevitiam pestemque laudaverim. Ecce ego tecum vitupero quae in illis mala esse criminariis: lauda tu mecum quae in illis bona ipse commemoras: ita vide bis bona malis permixta te velle constituere pro summo et extremo malo. Vitupero ibi tecum pestem: lauda ibi mecum salutem. Non enim genera illa vel gigni, vel nutrir, vel inhabitare terram illam sine salute aliqua potuissent”*.

107Ivi, 31.34: *“Quod etiam in ipso fumi principe immanitatem solam advertisti quam vituperares, nonne debuisti attendere cetera quae te in eius naturae laudem cogerent? Habebat enim animam et corpus; illam vivificantem, hoc vita inspiratum: cum illa regeret, hoc obtemperaret; illa praeiret, hoc subsequeretur; illa contineret, hoc non deflueret; illa moveret in numeros, hoc numerosa membrorum compagine constabileretur. Nonne te ad laudem movet in hoc uno principe, vel pax ordinata, vel ordo*

Nell'inconciliabilità del sommo male e dei beni in esso presenti diviene ancora una volta visibile la falsità delle tesi di Mani. Se ciò che è pessimo ha in sé tracce della perfezione allora deve esservi qualcosa di peggiore dello stesso pessimo: ciò rende ancora più manifesta la contraddittorietà delle dottrine manichee. Anche per gli abitanti del sommo male le tracce di perfezione presenti nel negativo sono segni del loro fondamento, essi trovano almeno parzialmente origine nella radice buona: non sono dunque integralmente figli del re delle Tenebre. Diviene così nuovamente visibile il frantumarsi della compattezza ontologica del negativo che rappresenta il primo passo dell'annientamento agostiniano del male.

Sintesi perfetta degli errori di Mani nella concezione delle nature originarie ed elemento determinante per accedere alla dimensione agostiniana della desostanzializzazione del male è l'analisi della riflessione di Agostino relativa al rapporto spaziale tra i principi eterni. È in tale orizzonte che emerge preliminarmente il tema manicheo della corruttibilità divina, è ancora una volta nelle analisi agostiniane relative all'*epistola del fondamento* che tali aspetti vengono in luce. In un luogo decisivo delle stesse Agostino osserva:

“Come se un solo pane (con questo esempio infatti ciò che si dice può essere capito più facilmente) venga foggato a forma di croce in quattro pezzi, dei quali tre siano bianchi, uno nero: togli il bordo solo dei tre bianchi e fai che quelli siano dal lato di sopra e dal lato di sotto, e dalla parte di dietro infiniti: così da costoro è creduta la terra della luce. Invece il quadrato nero fallo dal lato di sotto e di dietro infinito, invece fa che di sopra abbia un immenso vuoto: così concepiscono la terra delle tenebre. Ma mostrano queste cose come segreti a coloro che sono stati attenti e che con impegno pongono interrogativi”¹⁰⁸.

È qui evidente che la Sapienza eterna è concepita come una realtà materiale: il pensiero carnale si dimostra incapace di toccare l'aspazialità, l'immaterialità e l'immutabilità

pacatus? Quod autem de uno dictum est, hoc de ceteris intellegi licet. Sed enim erat in alios ferus et immanis? Non hoc laudo, sed tanta illa quae non vis attendere”.

108/*vi*, 21.23: “Tamquam si unus panis (sic enim quod dicitur facilius videri potest) in quadras quatuor decussatim formetur, in quibus tres sint candidae, una nigra: modo de tribus candidis tolle distinctionem, et fac illas et sursum versus et deorsum versus, et undique retro infinitas: sic ab eis esse creditur terra lucis. Illam vero nigram quadram fac deorsum verus et retro infinitam, supra se autem immensam inanitatem habere: sic opinantur terram tenebrarum”.

dell'Essere. Nella stessa concezione materiale del divino si annidano ulteriori elementi di criticità, la presenza della terra delle Tenebre segna infatti un vincolo all'infinita diffusione spaziale del bene e il suo insinuarsi nella Luce ne rende orribile l'aspetto:

“quindi la figura della terra della luce appare brutta quanto un'unghia spezzata da un cuneo nero stretto di sotto, finita soltanto da quella parte dove è spezzata, ed essendo aperta ed estesa dal lato di sopra dove è interposto il vuoto, tutto ciò che va dalla superficie della terra delle tenebre verso il lato di sopra è immenso. Quanto dunque appare migliore la figura della stessa terra delle tenebre: se quella divide, questa è divisa, quella è inserita, questa è aperta in mezzo; quella in sé non offre alcuno spazio al vuoto, questa soltanto dalla parte inferiore non è aperta, dalla qual parte è riempita da un cuneo ostile”¹⁰⁹.

Ancora una volta il sommo bene non è il bene sommo, ancora una volta il sommo male non è il male sommo: il Padre della Grandezza manca dell'assoluta perfezione, il re della Tenebra reca in sé i segni del positivo. Nell'incunearsi del principio maligno nella terra della Luce emerge inoltre la corruttibilità del bene: la penetrazione del re della Tenebra nel principio positivo segna l'affiorare della mutevolezza divina: è a tale elemento essenziale dell'annuncio di Mani che si dirigono le presenti ricerche. Oggetto delle stesse sarà il mito manicheo della lotta delle nature originarie, esso è il luogo decisivo per il delinearsi della desostanzializzazione del male agostiniana.

109 *Ivi*, 22.24: “Deinde quam foeda figura terrae lucis apparet, tamquam fissa ungula nigro quodam cuneo subter arctato, illac tantum finita qua finditur, hians etiam et patens desuper interposito inani quidquid a superficie terrae tenebrarum sursum versus immensum est. Quam deinde melior ipsius terrae tenebrarum figura ostenditur: siquidem illa findit, haec finditur; illa inseritur, haec interpatet, illa in se nulli inanitati dat locum, haec ab inferiore tantum parte laxa non est, qua hostili cuneo subimpletur”.

La lotta dei principi eterni

Cuore della critica agostiniana del mito manicheo è l'analisi dedicata da Agostino alla mutevolezza del Padre della Grandezza, essa è il punto di crisi dell'annuncio di Mani ed il luogo dell'emergere della dissoluzione del negativo. Il confronto agostiniano con la concezione manichea del divino ha luogo nell'analisi di alcuni dei motivi essenziali delle dottrine del Profeta di Babilonia. È nella lotta delle nature originarie, nella trasformazione delle potenze degli astri e nella condanna delle particelle di Luce che diviene visibile la fragilità del messaggio di Mani.

Luogo privilegiato dell'emergere degli elementi di criticità del Manicheismo è il mito della lotta delle radici eterne. Accedere ad esso significa misurarsi con le parole dell'*epistola del fondamento*:

“Invero il Padre della luce beatissima, conoscendo che una grande rovina e devastazione, che sarebbe sorta dalle tenebre, minacciava i suoi santi secoli, se non avesse opposto un essere divino distinto, nobile e potente per valore, con cui vincere e allo stesso tempo distruggere la stirpe delle tenebre, estinta la quale è preparata una quiete perpetua per gli abitanti della Luce”¹¹⁰.

È l'aggressione del re della Tenebra al padre della Luce l'elemento essenziale per le analisi agostiniane. Come poteva l'Assoluto temere la minaccia del maligno? Se il sommo male era in grado di costituire un pericolo per il bene sommo, allora non c'era traccia d'immutabilità in Dio. Ma la mutevolezza non è propria del divino:

“Giacché ora già sono cominciate le aperte bestemmie, se stimi siano da difendere, di in che cosa questa gente delle tenebre- che sembra Dio abbia temuto, affinché una grande rovina e devastazione non irrompessero dalle tenebre nei suoi regni- avrebbe potuto nuocere a Dio;

110Agostino, *Contra Felicem*, cit., I, 19: *“Lucis vero beatissimae Pater, sciens labem magnam ac vastitatem quae ex tenebris surgeret, adversus sua sancta impendere saecula, nisi quod eximium ac praeclarum et virtute potens numen opponat, quo superet simul ac destruat stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur”*.

soprattutto quando i suoi regni, come egli ha detto poco sopra, erano così fondati che da nessuno mai potessero essere mossi o scossi. Quale danno poteva arrecare a Dio questa gente?”¹¹¹.

Se alla progenie del male era impossibile infrangere la perfezione divina, cosa spinse l'Assoluto a respingerne gli attacchi? Il divino, nella sua perfetta compiutezza, non manca di nulla: non c'è necessità o limite per il sommo bene. Nulla può costringerlo alla lotta:

“E se poi mostriamo che prima della commistione con il male, alla quale hanno creduto nel modo più folle, come una frotola inventata di sana pianta, ci sarebbero stati dei grandi mali in quella stessa cosiddetta natura della luce? Si potrebbe andare oltre tali bestemmie? In essa, infatti, prima che si combattesse, ci fu una dura e inevitabile necessità di combattere: ecco quindi un male già grande prima, che si mescolasse con il bene”¹¹².

La ragione dello scontro con il male non può essere trovata neppure nella volontà del Padre della luce. Propria dell'assoluta perfezione del divino è l'onniscienza, in nessun modo il Padre della Grandezza poteva ignorare il destino delle anime perse nella condanna eterna: nel desiderio di combattere le Tenebre emergerebbe pertanto la crudeltà del volere dell'Assoluto. Egli sarebbe esente da colpe solo se l'assoluta perfezione divina fosse priva di un perfetto sapere, ma ciò significherebbe concepire l'Assoluto come un'imperfetta perfezione:

“Se poi non si trattava di una necessità, allora si trattava di volontà: qual è dunque l'origine di un male così grande, per cui Dio stesso vuole nuocere alla sua natura, mentre non era riuscito al nemico, spingendolo, ad una commistione crudele, ad una purificazione indegna, ad una condanna iniqua? A tal punto giunge il male di una volontà rovinosa, colpevole, assolutamente mostruosa, prima di ogni mescolanza con il male proveniente dalla progenie antagonista. O forse non

111 *Ibidem*: “Nunc iam quia coeperunt apertae blasphemiae, si defendendas putas, dic quid ista gens tenebrarum, quam videtur Deus timuisse, ne magna labes et vastitas ex tenebris in regna eius irruerent, nocere poterat Deo; maxime cuius regna superius dixit ita fundata, ut a nullo umquam moveri aut concuti possent. Quid ergo illi factura erat gens ista?”.

112 Agostino, *De natura boni*, cit., 43: “Quid, si etiam ostendimus, ante commixtionem mali, quam fabulose confictam dementissime crediderunt, in ipsa lucis natura, quam dicunt, magna mala fuisse? quid ad istas blasphemias addi posse videbitur? Illic enim fuit antequam pugnaretur, dura et inevitabilis pugnandi necessitas: ecce iam magnum malum antequam bono misceretur malum”.

conosceva la sorte che sarebbe toccata alle sue membra, di amare le tenebre e di diventare ostili alla santa luce, come egli stesso dice, vale a dire, non solo al loro Dio, ma addirittura al Padre da cui provenivano? Qual è dunque l'origine in Dio di un male così grande dell'ignoranza, prima di ogni mescolanza con la progenie antagonista?"¹¹³.

Nessuna delle ragioni indicate si rivela essere adeguata a chiarire la lotta tra le nature originarie. Lo scontro tra l'albero buono e l'albero cattivo resta privo di fondamento. La crisi del mito manicheo dello scontro delle radici eterne segna il venir meno del principio del male: è la fine del dualismo ontologico di Mani e l'inizio dell'annientamento agostiniano del negativo. A nulla vale dunque il richiamo dei seguaci di Mani alla lettura dualistica delle Sacre Scritture:

"Mani dice che vi sono due nature, e ora di questo è incolpato, perché ha detto che sono due: una buona e una cattiva. Cristo nel Vangelo dice che ci sono due alberi: *Un albero buono non produce frutti cattivi, né un albero cattivo produce frutti buoni*. Ecco le due nature. In seguito nel Vangelo è scritto: *Non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania? Un nemico ha fatto questo*. Questo nemico, se non è estraneo a Dio, mi venga provato, se invece questo nemico è pertinente a Dio, quale seme seminò?"¹¹⁴.

113 *Ibidem*: "Si autem necessitas non erat, voluntas ergo erat: unde et hoc tam magnum malum, ut Deus ipsae naturae suae nocere vellet, cui noceri ab hoste non poterat, mittendo eam crudeliter miscendam, turpiter purgandum, inique damnandum? Ecce quantum malum perniciosae et noxiae et immanissimae voluntatis, antequam ullum malum de gente contraria misceretur. An forte nesciebat hoc eventurum membris suis, ut diligerent tenebras et inimicae existerent sanctae luci, sicut ipse dicit, hoc est, non tantum Deo suo, sed etiam Patri de quo erant? Unde ergo hoc in Deo tam magnum ignorantiae malum antequam ullum de gente contraria misceretur malum".

114 Agostino, *Contra Felicem*, cit., II, 2: "Manichaeus dicit duas esse naturas, et modo inde culpatur, quia dixit duas esse, bonam et malam. Christus in Evangelio duas dicit esse arbores: *Arbor bona numquam facit fructum malum, et arbor mala numquam facit fructum bonum*. Ecce duas naturas. Deinde in Evangelio scriptum est: *Numquid bonum semen seminasti in agro? Unde apparuerunt zizania? Hoc inimicus fecit*. Iste inimicus si non est extraneus a Deo, probetur mihi, si ad Deum pertinet inimicus iste, quale semen seminavit?".

La crisi del mito manicheo della lotta dei principi eterni segna l'emergere della radicale fragilità dell'annuncio del Profeta di Babilonia. Negli eventi del tempo mediano e del tempo finale traspare ancora una volta la contraddittoria concezione manichea del divino come imperfetta perfezione. Nelle parole del *Tesoro* di Mani emerge ancora una volta la mutevolezza dell'Eterno:

“Allora quel Padre beato, che possiede vascelli luminosi come ricoveri e dimore o segno di grandiosità, per la sua innata clemenza reca soccorso alla sua sostanza vitale per spogiarla e liberarla da redini empie e da soffocanti ristrettezze. Ad un suo cenno invisibile, quindi, trasfigura quelle sue potenze, racchiuse in questo vascello così splendente, ponendole in condizione di offrirsi alle potestà avverse disposte con ordine nelle singole traiettorie dei cieli. Ed essendo tali potenze menzionate composte di maschi e femmine dell'uno e dell'altro sesso, comanda agli uni, che hanno la forma di fanciulli imberbi, di offrirsi al genere avverso delle femmine, agli altri, aventi la forma di vergini luminose, di offrirsi al genere contrario di maschi: ben sapendo che tutte quelle potestà ostili sarebbero facilmente conquistate, a causa della più laida concupiscenza congenita, per loro letale, alienandosi in quelle forme così avvenenti che appaiono loro e in tal modo dissolvendosi. Sappiate però che proprio questo nostro Padre beato coincide addirittura con le sue potenze, che necessariamente trasforma in incontaminata rassomiglianza di fanciulli e di vergini”¹¹⁵.

È nella consustanzialità del divino e delle sue potenze che viene a tracciarsi la mutevolezza del Padre della Luce, la trasformazione delle prime coincide con il mutamento della sostanza divina. Esso emerge nuovamente nella punizione finale delle anime peccatrici, le anime dannate non sono infatti altro che particelle del Padre della Luce corrottesi nell'asservirsi alla materia. L'Assoluto di Mani avrebbe così perso nella colpa la propria originaria purezza:

115Agostino, *De natura boni*, cit., 44: *“Tunc beatus ille Pater, qui lucidas naves habet diversoria et habitacula seu magnitudines, pro insita sibi clementia fert opem, qua exuitur et liberatur ab impiis retinaculis et angustiis atque angoribus suae vitalis substantiae. Itaque invisibili suo nutu illas suas virtutes, quae in carissima hac navi habentur, transfigurat, easque parere facit adversis potestatibus, quae in singulis coelorum tractibus ordinatae sunt. Quae quare ex utroque sexu masculorum ac feminarum consistunt, ideo praedictas virtutes partim specie puerorum investium parere iubet generi avverso feminarum, partim virginum lucidarum forma generi contrario masculorum: sciens eas omnes hostiles potestates, propter ingentem sibi letalem et spurcissimam concupiscentiam facillime capi, atque iisdem speciebus pulcherrimis quae apparent mancipari, hocque modo dissolvi”.*

“Secondo loro, infatti, alcune anime, che essi pretendono essere parti della sostanza di Dio, assolutamente della sua stessa natura, sono eternamente incatenate ad un orrendo globo di tenebre; esse non avrebbero peccato spontaneamente, ma sarebbero state sconfitte e sopraffatte da una progenie delle tenebre, chiamata natura del male, per debellare la quale erano discese non di propria iniziativa, ma per comando del Padre”¹¹⁶.

È sviluppando i motivi sottesi alla concezione manichea della mutevolezza del bene e del rapporto tra il divino e la terra della Luce che è ora possibile cogliere l’emergere della desostanzializzazione del negativo agostiniano; è infatti misurandosi con la dottrina manichea della lotta delle nature originarie che Agostino coglie lo spazio aperto oltre il dualismo ontologico di Mani. Se la terra della Luce è il Padre della Grandezza, come può la prima essere mutevole e il secondo incorruttibile? Se Dio è immutabile e la terra della Luce corruttibile, è possibile che siano realtà distinte? Se ciò fosse vero non sarebbero due, ma tre le radici eterne di tutte le cose:

“Quindi voglio che mi si dica – quando leggo: *Dio Padre e i suoi regni fondati sopra la terra lucente e beata* –, se il Padre, i suoi regni e la terra siano di una sola e medesima sostanza e natura. Perché se è così, quel cuneo della stirpe delle tenebre spacca e penetra non più una qualche altra natura, che sia quasi il corpo di Dio; cosa che sarebbe certamente lo stesso turpissima per indicibile deformità; ma quel cuneo della terra delle tenebre spacca e penetra proprio la stessa natura divina (...) Forse state per dire che quei tre non sono di una sola e medesima natura, ma di una il Padre, di una i regni, di un’altra la terra, affinché i singoli abbiano diverse le proprie nature e sostanze, e siano ordinate per gradi di importanza? Se ciò è vero, Mani avrebbe dovuto predicare non due, ma quattro nature. Invece se il padre e i regni hanno una sola natura, mentre la sola terra è diversa, tre dovevano essere le nature da predicare”¹¹⁷.

116Ivi, 42: “Dicunt enim etiam nonnullas animas, quas volunt esse de substantia Dei et eiusdem omnino naturae, quae non sponte peccaverint, sed a gente tenebrarum, quam mali naturam dicunt, ad quam debellandum non ultro, sed patris imperio descenderunt, superatae et oppressae sint, affigi in aeternum globo horribili tenebrarum”.

117Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 24.26: “Deinde volo mihi dicatur, quando lego: *Deum Patrem, et supra lucidam beatamque terram fundata regna eius*, utrum unius et eiusdem substantiae atque naturae sint, et Pater et regna eius, et terra. Quod si ita est, iam non quasi aliam naturam, quae quasi corpus sit Dei, cuneus illae gentis tenebrarum diffindit et penetrat (...) An dicturi estis, non unius eiusdemque naturae illa tria esse, sed alterius Patrem, alterius regna, alterius terram, ut suas naturas atque substantias habeant singula diversas, et excellentiae gradibus ordinatas? Quod si verum est, non duas, sed quatuor naturas Manichaeus predicare debuerat. Si autem unam naturam habet Pater et regna, terra vero sola diversam, tres naturae fuerant praedicandae”.

Solo prescindendo dalla consustanzialità del divino e della terra della Luce diviene possibile tener fede al dualismo ontologico e all'immutabilità del bene annunciata da Mani; solo facendo della creazione divina dal nulla l'origine della terra della Luce sarà possibile tener lontana la contraddittorietà dal manicheismo. Ciò significherebbe d'altronde veder mutare in modo decisivo i caratteri essenziali della dottrina di Mani, essa resisterà solo avvicinandosi alla fede cattolica, nella sua salvezza c'è dunque la sua condanna:

“Se infatti questa terra Dio non l’ha generata, ma creata, vi chiedo da dove l’avrebbe creata. Se da se stesso, che c’è di diverso dall’averla generata? Se da una qualche natura estranea, vi chiedo se questa sia buona o malvagia. Se è buona, ne consegue che esisteva una qualche natura buona che non si riferiva a Dio: cosa che assolutamente non oserete dire. Se invece è malvagia, allora la stirpe delle tenebre non era la sola natura malvagia. Forse che Dio aveva preso da quella una sua parte, da convertire nella terra della luce, e stabilire sopra di quella i suoi regni? Ma allora l’avrebbe presa tutta affinché fosse annullata una volta e per sempre la natura malvagia. Se non ha creato la terra della luce da una sostanza estranea, resta soltanto che l’abbia creata dal nulla. Perciò se vi si persuadesse che Dio onnipotente può creare qualcosa di buono dal nulla, venite alla Cattolica”¹¹⁸.

Alla luce dei rilievi svolti è ora possibile delineare il compiersi della dissoluzione del negativo agostiniano. Ciò avrà luogo attraverso la problematizzazione e l'approfondimento dei risultati raggiunti.

118/*vi*, 24.26-25.27: “Si de se ipso, quid aliud est quam genuisse? Si de aliena aliqua natura, quaero utrum bona an mala. Si bona, erat ergo aliqua natura bona, quae non pertinebat ad Deum: quod nullo modo dicere audebitis. Si autem mala, non ergo illa gens tenebrarum sola natura mala erat. An forte iam inde assumpserat partem aliquam Deus, quam in terram lucis converteret, et super illam sua regna stabiliret? De tota ergo id fecisset, ut iam olim mala natura nulla esset. Quod si non de aliena substantia fecit terram lucis, restat ut eam de nihilo fecerit. Quare, si vobis iam persuadetur posse aliquid boni omnipotentem Deum de nihilo facere, venite in Catholicam”.

Il male e il nulla

Nell'atto creatore Dio è responsabile dell'essere delle cose, Egli ne diviene il fondamento della presenza sotto il segno delle dimensioni essenziali dell'ente creato. La misura ontologica, la forma e l'ordine sono altrettanti beni del sommo bene:

“Noi, cristiani cattolici, adoriamo Dio, dal quale dipendono tutti i beni, sia grandi che piccoli; da lui dipende ogni misura, sia grande che piccola, ogni forma, sia grande che piccola; ogni ordine, sia grande che piccolo. Quanto più tutte le cose sono secondo misura, forma e ordine, tanto più sono certamente buone; invece quanto meno sono secondo misura, forma e ordine, tanto meno sono certamente buone”¹¹⁹.

Nelle analisi di W. Beierwaltes tale derivazione originaria è tematizzata nell'interpretazione agostiniana delle parole di *Sapienza 11, 21*: *Omnia in mensura et in numero et in pondere disposuisti*. Le dimensioni essenziali dell'ente si rivelano, al tempo stesso, indici della natura dell'atto creatore divino. Il creare del Signore è, in primo luogo, un misurare l'ente, un delimitarne la natura essenziale che coincide con il farlo essere ciò che è: “Il Creatore pone allo stesso modo del Demiurgo – negativamente- il limite di ogni realtà, e attraverso essa – positivamente la sua propria essenza: alcunché di determinato, di limitato essenzialmente; il limite determina in questo modo la singolarità e identifica la propria alterità rispetto ad ogni altra. Ogni ente, allora, deve presentarsi anzitutto per essere e essere identificabile come tale, come un qualcosa di delimitato e misurato”¹²⁰. Nel porre l'ente in se stesso il Creatore “numera” l'ente, pone in esso quel fondamento originario che è la radice del suo ordine, della sua forma e della sua bellezza. Nel numero essenzializzato vive il cuore della radice delle

119 Agostino, *De natura boni*, cit., 3: “Nos enim catholici Christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus, seu parvus; a quo omnis species, seu magna, seu parva; a quo omnis ordo, seu magnus, seu parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt”.

120 W. Beierwales, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, cit., pp. 147-148. Su tali tematiche cfr. M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*.

cose: “L’ente è possibile solo in quanto forma. Ma la forma è determinata dall’azione dei numeri immanente in ogni ente. La manifestazione di questa struttura razionale, ossia dell’ordine dell’ente, è anche la sua bellezza. Quindi anche la bellezza si deve intendere come derivante dal numero, essa si mostra come un fondamento ontologico dell’ente che la Sapienza divina porta a manifestarsi”¹²¹. Dio pone inoltre nella creatura quella tensione essenziale ad essere ciò che è che coincide con il *pondus* dell’ente: “«Peso» o «forza di gravità» significa l’intenzionalità (la direzione di senso), che, tanto in ciascun ente sensibile quanto anche nell’umano desiderio, nella volontà e nell’amore, agisce secondo una legge immanente, portando ad un «luogo» che di volta in volta gli compete. «Luogo» si intende come posto o come compito nell’insieme dell’ente e del tendere a, che compete ad ognuno secondo la sua essenza”¹²². L’ente finito poggia dunque sull’Assoluto, è nella misura somma che tutto trova il proprio fondamento:

“Non si deve invece attribuire a Dio una misura, perché non si pensi di attribuirgli una fine. Ciò non vuol dire però che sia smodato colui dal quale è attribuita a tutte le cose la misura, che rende possibile il loro modo di essere. Non è del resto opportuno parlare di Dio come un essere misurato, quasi che abbia ricevuto una misura dall’esterno. Se invece diciamo che è la misura somma, probabilmente diciamo qualcosa, purché però, dicendo misura somma, intendiamo sommo bene”

¹²³

A ciò che ha origine dal nulla è coessenziale il non essere. Lo statuto ontologico della creatura è la radice della mutevolezza del finito:

¹²¹ *Ivi*, p. 149.

¹²² *Ivi*, p. 153.

¹²³ Agostino, *De natura boni*, cit., 22: “Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis eius dici putetur. Nec ideo tamen immoderatus est, a quo modus omnibus tribuitur rebus, ut aliquot modo esse possint. Nec rursus moderatum oportet dici Deum, tamquam ab aliquo modum acceperit. Si autem dicamus eum summum modum, forte aliquid dicimus; si tamen in eo quod dicimus summum modum intellegamus summum bonum”.

“Dunque tutte le nature corruttibili non sarebbero tali in assoluto se non a partire da Dio, né sarebbero corruttibili se fossero una sua parte, poiché s’identificherebbero con lui. Perciò, quale che sia la misura, la forma e l’ordine, essi sono in quanto è Dio che le ha fatte; non sono però immutabili, in quanto è dal nulla che sono state fatte”¹²⁴.

È nel mutamento che si racchiude la direzione specifica per accedere al senso del negativo, è nello svanire della presenza che diviene visibile la duplice natura del male. La corruzione intesa come mancanza di perfezione dell’ente e come motilità che la determina tale carenza è l’elemento essenziale dell’annientamento del negativo agostiniano¹²⁵. Il male cessa così di essere una realtà dotata di una propria autonomia ontologica e viene a delinarsi come vuoto d’essere dell’ente; esso trova il proprio fondamento nella presenza ed emerge nel venir meno delle sue strutture costitutive. Solo cogliendo nella mancanza d’essere il senso della dismisura, del disordine e della deformità creaturale sarà possibile accedere agli elementi essenziali della teodicea agostiniana:

124Ivi, 10: “Omnes igitur naturae corruptibiles nec omnino naturae essent nisi a Deo essent, nec corruptibiles essent si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt; ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt”.

125Sul nesso tra male e movimento e, più specificamente, sull’emergere della nozione agostiniana di corruzione come termine decisivo della riflessione agostiniana sul mutamento originato dal libero arbitrio del volere si rivelano interessanti le osservazioni di F. De Capitani. Nei suoi interventi dedicati al tema della corruzione negli scritti antimanichei di Agostino l’autore procede a delineare il senso della nozione agostiniana di corruzione e, più precisamente, a definirne la natura essenziale. Nel pensiero agostiniano, per De Capitani, con il termine corruzione è inteso, in senso ampio, ogni movimento, ma in maniera più esatta e specifica, quel cambiamento determinato dal volere dell’uomo coincidente con il colpevole venir meno delle dimensioni essenziali della misura umana: “In poche parole si può dire allora che la corruzione è un mutamento e mutamento privativo, che non va verso una qualunque direzione, ma verso una direzione precisa: *ab esse ad non esse*. E poiché, come è noto, per Agostino ogni natura è un bene, ogni privazione di natura è anche privazione di bene, è male nelle sue due forme: colpa e pena”. Cfr. F. De Capitani, «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 73, 1981, pp. 155-156.

“Dunque una cattiva misura, una cattiva forma, un ordine cattivo sono chiamati così o perché inferiori a quel che dovrebbero essere, o perché inadeguati a quelle realtà alle quali debbono adeguarsi. Sono perciò detti cattivi in quanto estranei e inadatti: è come dire che qualcuno non ha operato secondo una buona misura, perché ha operato in modo inferiore al dovuto o perché non ha operato nel modo dovuto in tale occasione, o anche più del necessario, o in modo sconveniente”¹²⁶.

Nella coincidenza di male e nulla non c'è più traccia della realtà ontologica del negativo; ogni ente è essenzialmente bene e tutto è abbracciato nell'ordine del tutto. È nell'armonia universale che vive il movimento:

“E così nel recedere e nel succedere delle cose scaturisce quella che nel proprio genere è una certa bellezza temporale, in modo tale che nemmeno ciò che muore o cessa di essere quel che era deturpi o turbi la misura, la forma e l'ordine di tutto quanto il creato: come un discorso ben composto è certamente bello, benché in esso le sillabe e tutti i suoni si susseguano quasi in una successione di nascite e morti”¹²⁷.

L'ontologia del male di Mani è così dissolta. La domanda agostiniana sul senso della presenza e della natura del negativo ha colto nel male unicamente l'assenza di essere:

“Ma poiché abbiamo chiesto che cosa sia il male, e abbiamo conosciuto che esso non è una natura, ma contro natura, conseguentemente bisogna chiedersi da dove esso derivi: se Mani avesse fatto ciò, forse sarebbe caduto in minor misura nella meschinità di un errore così madornale. In modo certo precipitoso e confuso egli si è chiesto da dove provenisse ciò che prima non si era chiesto cosa fosse”¹²⁸.

126Agostino, *De natura boni*, cit., 23: “Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt, ut ideo dicantur mala quia sunt aliena et incongrua, tamquam si dicatur aliquis non bono modo egisse quia minus egit quam debuit, aut quia ita egit sicut in re tali non debuit, vel amplius quam oportebat, vel non convenienter: ut hoc ipsum quod reprehenditur, malo modo actum non ob aliud iuste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus”.

127Ivi, 8: “Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa quae moriuntur, vel quod erant esse desinunt, turpent aut turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae: sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tamquam nascendo et moriendo transcurrant”.

Dopo aver delineato nel nesso tra l'ordine e l'essere l'orizzonte specifico della teodicea agostiniana è ora essenziale cogliere l'emergere del libero arbitrio come dimensione costitutiva della ricerca filosofica di Agostino. Ciò coinciderà con un nuovo confronto con l'annuncio di Mani da intendersi sotto il segno della responsabilità della colpa. Sarà così possibile cogliere nel libero arbitrio l'altra dimensione essenziale della teodicea di Agostino. Tali elementi saranno oggetto specifico del secondo momento dell'analisi.

¹²⁸Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 36.41: "Sed quoniam quaesivimus quid esset malum, neque hoc naturam, sed contra naturam esse cognovimus; consequenter quaerendum est unde sit: quod ille si fecisset, minus fortasse in has tanti erroris angustias laberetur. Praepropere quippe ac praepostere quaesivit unde esset, quod primo non quaesierat quid esset".

Parte III

Agostino e il Manicheismo: la libertà e il peccato

La colpa e la volontà

La dimensione etica della teodicea di Agostino trova nel libero arbitrio della volontà il proprio elemento essenziale; esso è l'orizzonte fondamentale della riflessione agostiniana sul male morale ed è il luogo dell'emergere del senso e della natura della colpa. Accedere a tale elemento concettuale della riflessione di Agostino richiede l'analisi della dottrina manichea del peccato. È ancora una volta nell'oltrepassamento della teodicea di Mani e della sua specifica direzione d'analisi che si situano le riflessioni agostiniane, è andando oltre la riconduzione della colpa alla traccia tenebrosa nell'uomo che si delinea il senso della risposta agostiniana alla domanda sul male morale:

“In tale questione essi ritengono di essere sovrani, come se porre domande equivalga a sapere. Voglia il cielo che fosse così: non si troverebbe nessuno più sapiente di me. Ma non so come spesso, nel discutere, colui che pone una questione difficile ostenta la figura di un grande dottore, mentre per lo più egli stesso, sull'argomento su cui intimorisce, è meno sapiente di colui che intimorisce. Pertanto costoro ritengono di dover essere preferiti a un gran numero di persone, perché sono i primi a chiedere ciò che ignorano insieme a loro. Ma se a quell'epoca in cui mi pento di non aver agito con loro come ormai da lungo tempo faccio, mi avessero fatto questa obiezione quando proponevo queste ragioni, avrei risposto: «Vi prego, intanto riconoscete con me ciò che è facilissimo, cioè che, se niente può risplendere senza Dio, ancor meno qualcosa può vivere senza Dio. Non rimaniamo in così mostruose opinioni per cui affermiamo che ci sarebbero non so quali anime che avrebbero la vita senza Dio»¹²⁹.

129Agostino, *De duabus animabus*, cit., 8.10: “Hac quaestione illi regnare se putant: quasi vero interrogare sit scire. Utinam id esset; nemo me scentior reperiretur. Sed nescio quomodo saepe in altercando magnae quaestionis propositor personam magni doctoris ostentat, plerumque ipse ipso quem terret, in eo de quo terret indoctor. Itaque isti multitudini se praeferendos arbitrantur, quia priores interrogant quod cum multitudine ignorant. Sed si eo tempore, quo cum eis me, non sicut iam diu ago, egisse nunc poenitet, mihi has rationes depromenti hoc obiecissent, dicerem: «Quaeso, interim cognoscite mecum quod facillimum est, si nihil sine Deo potest fulgere, multo minus posse aliquid vivere sine Deo; ne in tantis monstris opinionum remaneamus, ut nescio quas animas vitam sine Deo habere praedicemus». La conclusione dell'esperienza manichea di Agostino è inscindibilmente legata alla crisi del paradigma delle due anime. La dimensione deresponsabilizzante

La crisi del paradigma manicheo delle due anime segna il riemergere del problema del libero arbitrio della volontà: è nella libera caduta dell'uomo che va colta la radice della colpa. È dunque ora necessario delineare i caratteri essenziali del confronto agostiniano con la morale e l'antropologia manichee, elementi essenziali dello stesso sono l'analisi agostiniana dei tre sigilli di Mani e della dottrina delle due anime in cui viene ad affiorare l'orizzonte concettuale del libero arbitrio del volere agostiniano.

dello stesso, quale portato specifico dell'orizzonte etico manicheo, aveva rappresentato l'elemento determinante dell'adesione agostiniana all'annuncio di Mani: "In *Conf.* 5, 10, 18 Agostino individua una precisa motivazione che dovrebbe giustificare la perdurante adesione al manicheismo, cogliendo in realtà il nucleo centrale dell'etica manichea (...). Agostino afferma che lusingava la sua superbia il sentirsi privo di colpa e il poter attribuire ogni responsabilità del male a una natura estranea e nemica, che determina una lacerante scissione all'interno dell'individuo, mentre in realtà ogni scissione è operata dall'impulso perverso che rende l'individuo nella sua unità e totalità nemico a se stesso, violento contro se stesso", M. Cristiani, *La responsabilità negata*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), Roma 1995, p. 19. Con la riconduzione del male all'orizzonte della volontà libera Agostino opera un deciso passo oltre il manicheismo: "E' questo il superamento radicale del manicheismo: come non esiste un ordine del nulla, opponibile all'ordine dell'essere, così non esistono due grandezze morali antitetiche, quella del male e quella del bene. L'ambivalenza è nel cuore dell'uomo, nella sua capacità di determinare il proprio assetto morale rispetto al bene", L. Alici, *La morte, il male e le ragioni della speranza*, in C. Giannotto (a cura di), *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta* (Atti del Convegno di Trento 25-26 novembre 1992), cit., pp. 92-93. Sul problema del nesso tra male, volontà e libertà in Agostino confronta: N. Cipriani, *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibili: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 7-17; Id., *La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 23-48; V. Grossi, *La questione antropologica nelle Confessioni*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 29-54; P. I. Lamelas, *Il problema del peccato nel sistema manicheo "Delle due anime"*, «Antonianum», 73, 1998,

Primo passo in tale direzione è l'analisi del confronto agostiniano con la morale manichea. Nei tre sigilli di Mani è racchiusa la dimensione etica dell'annuncio del Profeta di Babilonia, in essi emerge quali azioni siano da ritenersi peccati e quale sia l'orizzonte manicheo della fonte dell'agire. L'indagine si soffermerà sulla triplice direzione della morale manichea per accedere al senso del libero arbitrio agostiniano, ciò avrà luogo attraverso l'analisi dei rilievi di Agostino agli elementi di criticità racchiusi nella dottrina dei tre sigilli. Sarà delineando il confronto agostiniano con il sigillo della bocca, delle mani e del seno che si strutturerà la prima parte delle riflessioni.

Tali rilievi preliminari relativi all'orizzonte etico del Manicheismo segnano l'emergere della continenza quale dimensione fondamentale della morale manichea. Quest'ultima trova nella dottrina delle due anime il proprio fondamento essenziale. È nella critica agostiniana a tale motivo dell'annuncio di Mani che emerge la dimensione del libero arbitrio del volere quale elemento decisivo della teodicea agostiniana, è in tale orizzonte che si delinea la risposta di Agostino al problema del peccato:

“In primo luogo infatti avrei dovuto riflettere in modo misurato e diligente, con la mente supplichevole e pia verso Dio, su quei due generi di anime ai quali essi hanno attribuito nature così distinte e particolari per cui, secondo loro, l'una doveva essere considerata proveniente dalla sostanza stessa di Dio e l'altro invece tale che non poteva avere Dio neppure come autore”¹³⁰.

Di fronte allo scandalo del male morale il Manicheismo indica nell'anima malvagia la sola risposta possibile alla realtà del peccato. È proprio nel soffermarsi agostiniano sugli elementi

pp. 733-741; J. Oroz Reta, *Il problema del male e le esigenze della libertà nelle Confessioni*, in L. Alici-R.Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 55-80; I. Sciuto, *La volontà del male tra libertà e arbitrio*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 111-138.

130/Vi, 1.1: “Nam primo animarum illa duo genera, quibus ita singulas naturas propriasque tribuerunt, ut alterum de ipsa Dei esse substantia, alterius vero Deum nec conditorem quidem velint accipi, si mecum sobrie diligenterque considerassem, mente in Deum supplici et pia”.

di criticità racchiusi nell'idea dell'anima delle tenebre che si costituisce l'analisi di Agostino, è la concezione manichea di una vita non scaturita dalla sorgente di ogni cosa il cuore dei rilievi qui tematizzati. La contraddizione racchiusa nell'idea di una natura essenzialmente malvagia è il centro delle riflessioni agostiniane:

“Perché dire che le anime sono malvagie e che non hanno commesso alcun peccato è un dire pieno di follia; d'altra parte, dire che hanno peccato senza volontà è una grande stravaganza; e, infine, ritenere uno colpevole di peccato perché non ha fatto ciò che non poteva fare è un comportamento sommamente iniquo e dissennato”¹³¹.

Allo stesso modo Agostino evidenzia gli aspetti di fragilità presenti nella concezione manichea dell'anima buona. Saranno l'approfondimento del motivo manicheo della natura divina dell'elemento psichico e gli esiti ultimi della dottrina delle due anime a delineare gli ulteriori aspetti di criticità del pensiero di Mani. Tali analisi tratteranno così l'orizzonte essenziale all'emergere della crisi del dualismo psicologico manicheo, luogo decisivo dello stesso è la dottrina della deliberazione. È nella riconduzione dell'azione malvagia al volere dell'anima tenebrosa che la teodicea di Mani evidenzia la propria specificità, è nel ricondurre la colpa alla costrizione del maligno che emerge la soluzione manichea al problema del male. Non la libertà del volere umano, bensì la necessità del principio tenebroso costituisce la difesa di Dio dalla responsabilità dell'origine del peccato:

“Ma se fossi riuscito a mostrare che, intorno a questi due generi di anime, essi farneticano ed errano, o di certo io stesso l'avessi appreso, quale altra ragione avrebbe potuto esserci perché mi sembrasse ancora opportuno ascoltarli o consultarli su qualche argomento? Forse per apprendere che l'esistenza di due generi di anime è dimostrato dal fatto che, nel deliberare, l'assenso ora si inclina verso la parte malvagia, ora verso la parte buona? Ma perché questo non è piuttosto il segno che c'è una sola anima, la quale con la sua libera volontà può portarsi di qua e di là, ritirarsi da una parte e dall'altra. Quando ciò mi capita, infatti, percepisco di essere uno soltanto io che considero l'una e l'altra cosa, che scelgo l'una o l'altra cosa”¹³².

131/*vi*, 12.17: “Quia dicere animas, et esse malas, et nihil peccare, plenum est dementiae: dicere autem peccare sine voluntate, magnum deliramentum est, et peccati rerum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae”.

132/*vi*, 13.19: “At si de duobus istis generibus animarum delirare illos et errare docuisssem, aut certe ipse didicisssem, quid remanere poterat, cur mihi iam de ulla re audiendi vel consulendi viderentur? An ut discerem hinc ostendi animarum duo esse genera, quod in deliberando nunc in malam partem, nunc

La schiavitù dell'anima buona è d'altronde l'esito dello scontro delle nature originarie: il mescolarsi della Luce e della Tenebra ha nella lotta dei principi eterni il proprio fondamento. Ma se l'anima buona viene a trovarsi in questo stato di asservimento, quale responsabilità potrà avere delle proprie colpe? Nell'assenza di ragioni dello scontro tra l'Assoluto e il negativo risuonano le domande dell'anima peccatrice. Fare della colpa l'esito della natura tenebrosa nell'uomo è porre nuovamente il problema della responsabilità divina del peccato:

“«In che cosa in verità ho peccato? Di che cosa mi sono resa responsabile? Perché mi hai cacciato dai tuoi regni, per farmi combattere contro non so quale progenie? Sono stata precipitata, mescolata, corrotta, resa debole, non ho conservato il libero arbitrio. Tu conosci la necessità da cui sono stata pressata: perché mi imputi le ferite che ho ricevuto? Perché mi costringi alla penitenza dal momento che sai la causa delle mie ferite, e inoltre sai che le sofferenze che ho subito mi sono state inflitte dalla progenie delle tenebre, per tuo ordine? Tu infatti non potevi essere violato, ma poiché volevi provvedere ai tuoi regni perché niente potesse loro nuocere, mi hai precipitato in mezzo alle miserie»¹³³.

L'uscita dal dualismo ontologico e l'accesso alla teoria agostiniana del libero arbitrio della volontà rappresentano la svolta decisiva dell'itinerario filosofico agostiniano. È nel nesso con la giustizia divina che emerge la direzione essenziale della riflessione agostiniana, che si fonda sulla libertà del volere umano. Se l'agire scaturisse dalla natura dell'agente, infatti, non vi sarebbe né vero merito né giusta pena; essi richiedono la possibilità racchiusa nel libero arbitrio del volere:

in bonam nutat assensio? Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest? Nam mihi cum accidit, unum me esse sentio utrumque considerantem, alterutrum eligentem”.

133Agostino, *Contra Fortunatum*, cit., 17: “Quid enim peccavi? Quid commerui? Quid me expulisti de regnis tuis, ut contra nescio quam gentem pugnarem? Depressa sum, permixta sum, corrupta sum, defecta sum, non est mihi servatum liberum arbitrium. Tu nosti necessitatem qua pressa sum: cur mihi vulnera imputas quae suscepi? Quare me cogis ad poenitentiam, cum tu sis causas vulnerum meorum; cum tu scias, quae passa sunt, gentem tenebrarum in me fecisse te auctore, qui violari non poteris, et tamen volens cavere regnis tuis, quibus nihil noceri possit, me in miseras precipitasti?”.

“Di conseguenza, siccome tutte le cose sono perfettamente ordinate, il fatto che ora alcune ci sembrano tra loro avverse è dovuto giustamente alla caduta dell’uomo, che non ha voluto osservare la legge di Dio. All’anima razionale che è nell’uomo, Dio infatti ha dato il libero arbitrio, per cui l’uomo poteva aver merito soltanto a condizione di essere buono per sua volontà, non per necessità. Poiché dunque bisogna che il bene provenga non dalla necessità, ma dalla volontà, occorre che Dio desse all’anima il libero arbitrio”¹³⁴.

Come condannare con giustizia chi pecca se non poteva agire diversamente? Perché premiare i giusti se non possono che fare il bene? È nel libero arbitrio del volere umano la risposta agostiniana a tale interrogativo. Solo nella prospettiva della volontà libera andrà posto il problema del peccato: è nello scontro con la cupidigia che tutto ciò si fa evidente. In essa alberga la radice del male:

“bisogna ammettere che l’origine e il punto di partenza del male è il peccato, come dice l’Apostolo: *La cupidigia è la radice di tutti i mali, e alcuni che l’hanno seguita, hanno deviato dalla fede e si sono procurati tormenti con molti dolori*. Se infatti tu cerchi la radice di tutti i mali, l’Apostolo ti risponde dicendo che la radice di tutti i mali è la cupidigia. Io non posso cercare la radice della radice”¹³⁵.

Solo nella sconfitta della cupidigia dimora il bene, solo nella sottomissione alla giustizia eterna il nostro agire non conosce colpa. D’altronde l’irriducibilità della caduta si fa indice della traccia del male nell’umanità postadamitica, verrà così delineandosi nel nesso tra libero arbitrio e peccato originale l’orizzonte essenziale della ricerca. La tematizzazione degli aspetti

134Ivi, 15: “Cum ergo omnia optime sint ordinata, quae videntur nobis nunc adversa esse, merito contigit hominis lapsi, qui legem Dei servare noluit. Animae enim rationali quae est in homine, dedit Deus liberum arbitrium. Sic enim posset habere meritum, si voluntate, non necessitate boni essemus. Cum ergo oporteat, non necessitate, sed voluntate bonum esse, oportebat ut deus animae daret liberum arbitrium”.

135Ivi, 21: “origo et caput mali est peccatum, sicut Apostolus dixit: *Radix omnium malorum est cupiditas: quam quidam sequentes, naufragaverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis*. Si enim radicem omnium malorum quaeris, habes Apostolum dicentem, radicem omnium malorum esse cupiditatem. Radicem radicis quaerere non possum”.

preliminari delle nozioni indicate costituisce il definirsi dello spazio tematico delle successive analisi:

“Dico che il libero arbitrio della volontà apparteneva all’uomo che fu formato per primo. Egli fu creato in modo che assolutamente niente si sarebbe opposto alla sua volontà, se avesse voluto osservare i comandamenti di Dio. Ma dopo che ha peccato con la sua libera volontà, noi che discendiamo dalla sua progenie, siamo stati precipitati nella necessità”¹³⁶.

136/*vi*, 22: “Agnosco et amplector testimonia divinarum Scripturarum, et fidei meae quemadmodum congruant, sicut Deus donare dignabitur, paucis exponam. Liberum voluntatis arbitrium in illo homine fuisse dico, qui primus formatus est. Ille sic factus est, ut nihil omnino voluntati eius resisteret, si vellet Dei praecepta servare. Postquam autem ipse libera voluntate peccavit, nos in necessitatem precipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus”.

I costumi dei manichei

Accedere alla orizzonte della tematizzazione agostiniana del libero arbitrio della volontà richiede l'analisi delle riflessioni di Agostino relative alla dottrina dei tre sigilli di Mani. Nella disamina agostiniana dei costumi dei manichei affiorano elementi decisivi per la direzione della ricerca. Più precisamente tale analisi preliminare permette di delineare la crisi dell'adesione agostiniana al Manicheismo sotto il segno dell'emergere della radice agostiniana dell'agire umano. Indice essenziale in tal senso sono le parole del *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. In un passo dell'opera indicata Agostino afferma:

“Ma poiché credo di aver mostrato in quali tenebre e in quanta falsità voi vi avvolgete relativamente ai beni e ai mali in generale, vediamo ora i tre famosi sigilli che nella vostra morale vantate e celebrate con grande lode. Quali sono dunque questi sigilli? Il sigillo della bocca, quello delle mani e quello del seno. Che significano? Che l'uomo, come voi dite, nella bocca, nelle mani e nel seno deve rimanere casto e innocente”¹³⁷.

La dimensione manichea della colpa vive dunque nell'infrazione del triplice divieto di Mani. In esso sono d'altronde evidenti elementi di profonda criticità che emergono già nelle riflessioni agostiniane sul sigillo della bocca. Nel primo dei tre sigilli trova espressione un duplice divieto di Mani: esso ordina di non bestemmiare e di astenersi dal mangiare carne e dal bere vino. Solo così sarà possibile prendere parte alla salvezza della Luce dalla materia. Ma se bestemmiare è dire male del sommo bene, quali parole sono peggiori di quelle dei manichei, che concependo l'Essere come mutevole ne fanno una perfezione imperfetta? È nel cuore della dottrina di Mani la più grande delle bestemmie, è nel mito della lotta delle nature originarie che ciò ha luogo:

137Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, cit., II, 10.19: “Sed quoniam ostendi, ut arbitror, de bonis et malis generali bus in quantis tenebris et in quanta falsitate versemini, nunc videamus tria illa signacula, quae in vestris moribus magna laude ac praedicatione iactatis. Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe et manus et sinus. Quid est hoc? Ut ore, inquit, et minibus et sinu castus et innocens homo sit”.

“Ebbene la ragione- e non certo una ragione segreta, ma ben visibile ed esposta all’intelligenza di tutti, e non vinta e talmente invincibile che a nessuno è consentito di ignorarla – insegna che Dio è incorruttibile, immutabile, inviolabile e immune dalla possibilità di cadere nell’indigenza, nella debolezza e nella miseria. E di queste cose ogni anima razionale è generalmente così consapevole che voi stessi, quando si dicono, assentite. Ma non appena cominciate a raccontare le vostre favole, come in preda ad un incredibile accecamento vi persuadete e persuadete altri uomini anch’essi in preda allo stesso incredibile accecamento, che Dio è corruttibile, mutabile, violabile, esposto all’indigenza, suscettibile di debolezza e soggetto alla possibilità di miseria”¹³⁸.

L’obbligo di astenersi dal mangiare carne e dal bere vino evidenzia il radicarsi della morale manichea nel mito della lotta delle nature originarie. È nello stato di commistione della Luce con la Tenebra che assume senso tale dimensione della continenza, è nello sforzo di liberare la sostanza divina dalla materia che essa appare nella sua natura. Ma in che modo il semplice astenersi da certi alimenti raggiunge tale scopo? Un uomo, in tutto e per tutto dedito ai piaceri della gola, ma attento unicamente ad evitare la carne e il vino, sarebbe infatti, per i manichei, migliore di chi, nutrendosi unicamente di quanto basta per vivere, non eviti gli alimenti indicati. Ciò significa che chi è veramente libero dai vincoli della carne risulterebbe essere, per i manichei, schiavo del principe della Tenebra. È ancora una volta evidente la contraddittorietà delle tesi di Mani:

“La verità in effetti così esige; ma il vostro errore ha un suono assai diverso. Il vostro eletto infatti, celebrato per i tre sigilli, se vive quotidianamente così come colui che abbiamo descritto, potrà essere ripreso da uno o forse da due più severi, ma non potrà assolutamente essere condannato come violatore del sigillo. Ma se anche una volta avrà mangiato come il primo, ungendosi le labbra con un po’ di prosciutto rancido e bagnandole con vino andato a male, per volontà del vostro fondatore sarà giudicato violatore del sigillo e destinato subito alla geenna, con vostra sorpresa, ma anche con il vostro consenso”¹³⁹.

138/*vi*, I, 11.20-11.21: “Docet enim ratio nec sane recondita, sed in promptu sita et exposita omnium intellectui, sed invicta et eo invictior quod eam nemo ignorare permittitur, Deum esse incorruptibilem, incommutabilem, inviolabilem, in quem nulla indigentia, nulla imbecillitas, nulla miseria cadere possit. Usque adeo autem ista omnis anima rationalis communiter sentit, ut etiam vos cum dicuntur annuatis. Sed cum fabulas vestras narrare coeperitis et corrupti bilem et commutabilem et violabilem et indigentiae obnoxium et imbecillitatem admittentem et a miseria non tutum Deum mira caecitate possessis etiam persuadetis”.

139/*vi*, II, 13.30: “Ita quidem veritas cogit, sed vester error longe aliter canit. Electus enim vester tribus signaculis praedicatus, si quotidie ita vivat, ut hic quem posterius descripsimus, ab uno et

In nessun modo i manichei possono inoltre richiamarsi alle parole di Paolo. L'esortazione dell'apostolo ad astenersi dalla carne e dal vino va infatti colta nel suo senso originario: Paolo non considera impuri gli alimenti indicati, è nella minaccia che essi costituiscono per la perfetta continenza e per la serenità di coloro che non sono saldi nella fede che affiora la ragione del divieto paolino:

“Ma l'Apostolo dice: *E' bene, o fratelli, non mangiare carne né bere vino*: come se qualcuno di noi negasse che questo è un bene. Ma è tale o per il fine che sopra ho ricordato, a proposito del quale si dice: *Non abbiate cura della carne nelle sue concupiscenze*, o per i fini che ancora una volta il medesimo Paolo ci indica, cioè per frenare la gola che la carne e il vino sono soliti eccitare più violentemente e più smodatamente o per non dare scandalo al fratello oppure perché i deboli non se ne servano per comunicare con gli idoli”¹⁴⁰.

Duplice si rivela essere la prescrizione racchiusa nel sigillo delle mani: non uccidere gli animali e non abbattere gli alberi. D'altronde, se tali atti fossero peccati, Gesù stesso si sarebbe macchiato della colpa. Nel Vangelo di Matteo sono infatti riportati due episodi della vita di Cristo in cui emerge l'infrazione del divieto di Mani considerato:

“Ma ora veniamo a considerare e discutere il sigillo delle mani. Innanzitutto Cristo ha dimostrato che il vostro rifiuto di uccidere gli animali e di abbattere gli alberi è una grandissima superstizione: giudicando che non abbiamo nessun vincolo giuridico con gli animali e con gli alberi, mandò i demoni in un branco di porci, e maledicendolo, rese sterile l'albero nel quale non aveva trovato

duobus fortasse gravioribus reprehendi potest, damnari autem tamquam signaculi dissignator omnino non potest. Si autem semel cum illo priore coenaverit frustoque pernae vel rancido labra unxerit et vappa udaverit, solutor signaculi et gehennae illico destinatus, vestri auctoris sententia, mirantibus vobis sed tamen consentientibus iudicabitur”.

140Ivi, II, 14.31: “At enim ait Apostolus: *Bonum est, fratres, non manducare carnem neque bibere vinum*. Quasi vero quisquam nostrum id bonum neget, sed aut eo fine quem superius commemoravi, secundum quem dicitur: *Et carnis curam ne feceritis in concupiscentiis*, aut eis quos cursus idem Paulus ostendit, id est aut refrenandae gulae causa, quae his rebus solet rabidius immoderatusque raptari, aut ne frater offendatur, aut ab infirmis idolio comuniceretur”.

frutto. Certamente né i porci, né l'albero avevano peccato. E noi non siamo così folli da ritenere che un albero può a suo capriccio portare frutto o meno"¹⁴¹.

Agostino si sofferma inoltre sulle restanti contraddizioni insite nel sigillo delle mani. Se sradicando un albero ne liberiamo l'anima imprigionata nella materia, perché ci macchiamo di una colpa? Se con la nostra azione salviamo la Luce, perché pecciamo? È evidente la fragilità delle tesi di Mani:

“Tuttavia, considerando quanto tali fatti vi sono avversi, perché non vi venga mai voglia di dire la medesima cosa anche di essi, mi atterrò al mio proposito di chiedere a voi, che promettete sempre la ragione e la verità, in primo luogo qual danno venga all'albero non dico se ne cogli un frutto o una foglia (atto per cui di certo presso di voi, se qualcuno lo ha compiuto non per imprudenza, ma consapevolmente, senza alcun dubbio sarà considerato violatore del sigillo), ma se lo sradichi completamente. Giacché quest'anima razionale che ritenete essere negli alberi, una volta che l'albero è stato tagliato, è liberata dai lacci – siete voi infatti che lo dite – che lo tenevano in una grande miseria e senza alcuna utilità”¹⁴².

Perché inoltre gli eletti, pur imponendo agli uditori di cogliere la frutta e di strappare le erbe, non si macchiano di alcuna colpa? Anche chi ordina di infrangere una norma pecca:

141*Ivi*, II, 17.54: “Sed iam ad manuum signaculum considerandum tractandumque veniamus. Ac primum quidem quod ab animalium nece et ab stirpium laceratione vos temperatis, superstitiosissimum Christus ostendit, qui nullam nobis cum belluis et arboribus societatem iuris esse indicans et in gregem porcorum daemones misit et arborem in qua fructum non invenerat, maledicto aridam fecit. Nihil certe porci, nihil arbor illa peccaverat”.

142*Ivi*, II, 17.55: “tamen ne considerantes quantum vobis adversetur, hoc idem etiam de his aliquando dicere velitis, teneam propositum meum, ut a vobis, magnis omnino pollicitatoribus rationis atque veitatis, quaeram primum quid obsit arbori, non dico si pomum inde foliumve decerpas, quod quidem apud vos, si quis non imprudentia sed sciens fecerit signaculi corruptor sine ulla dubitatione damnabitur, sed omnino si eam radicitus eruas. Anima namque illa quam rationalem inesse arboribus arbitramini, arbore excisa vinculo solvitur, vos enim hoc dicitis, et eo quidem vinculo in quo magna miseria, nulla utilitate tenebatur”.

“Se poi non siete voi stessi a cogliere la frutta e a strappare l’erba, ma piuttosto comandate ai vostri uditori di coglierle, di strapparle e di portarvele affinché possiate essere utili non solo a coloro che ve le portano ma anche alle cose portate: a ben considerare chi lo tollererà? In primo luogo, perché non c’è nessuna differenza se il delitto lo commetti tu stesso o lo fai commettere ad un altro per te. Tu dici che non lo vuoi; ma come dunque si viene in soccorso di quella parte divina che si trova nella lattuga e nei porri, se nessuno li coglie e li offre ai santi per purificarli?”¹⁴³.

Allo stesso modo nel divieto di uccidere animali vigono i limiti emersi nella prima delle prescrizioni del sigillo delle mani. In che modo chi uccide un lupo ne danneggia l’anima? Finché esso è in vita la Luce non potrà che essere serva della materia, ucciderlo, dunque, è liberare la parte divina imprigionata nell’elemento somatico. Cogliere in ciò una colpa non può che rivelarsi contraddittorio:

“Infatti, che danno farà all’anima del lupo chi avrà ucciso il lupo, dal momento che anche il lupo, finché vive, sarà sempre un lupo e non obbedirà a nessuno che gli comanderà di trattenersi un po’ dal sangue delle pecore e, una volta morto, la sua anima che, secondo voi, è razionale, è liberata dal vincolo del corpo? Eppure voi vietate questa uccisione ai vostri ascoltatori, perché vi sembra più grave di quella degli alberi”¹⁴⁴.

Anche nel terzo sigillo Agostino coglie le incongruenze dei manichei. Il terzo divieto di Mani impone di non procreare figli per non chiudere in nuove celle le particelle di Luce preda della carne. Tale ordine d’altronde non sancisce la necessità di una perfetta castità: ciò significa che al manicheo è concesso di soddisfare la propria libidine senza con ciò peccare. Ma in che modo l’anima è così libera dalla carne? Come evidente, ancora una volta Agostino evince i segni della falsità dell’annuncio di Mani:

143 *Ivi*, II, 17.57: “Iam quod poma ipsi non decerpitis herbamque non vellitis, sed tamen ab auditoribus vestris decerpi et evelli atque offerri vobis iubetis, non ut his qui afferrunt tantum sed ut iis etiam quae afferuntur, prodesse possitis, quis bene considerans ullo modo tolleravit? Primo quia nihil interest utrum ipse scelus admittas, an propter ea ab alio admitti velis. Nolle te dicis. Quomodo ergo subvenitur illi divinae parti, quae in lactucis et in porris iacet, si nemo haec evellat et ad sanctos purganda deferat?”.

144 *Ivi*, II, 17.59: “Nam quid oberit animae lupi, qui lupum interfecerit; cum et lupus ille, quamdiu vivit, lupus futurus sit ne ulli obtemperet predicatori, ut aliquantum ab ovium sanguine temperet; et ex illo vinculo corporis anima secundum vos rationalis interfecta bellua liberetur?”.

“Resta il sigillo del seno, a proposito del quale la vostra castità è molto dubbia. Infatti proibite non l'accoppiamento, ma, come molto tempo fa ha detto l'Apostolo, proprio il matrimonio, che è la sola onesta giustificazione dell'accoppiamento. Al riguardo, non dubito che voi griderete e mi renderete odioso col dire che raccomandate e lodate in particolare la castità perfetta, ma che non per questo proibite il matrimonio. Ai vostri uditori, che occupano tra voi il secondo grado, infatti è consentito di prendere moglie e di tenerla con sé. Ma dopo che avrete dette queste cose a gran voce e con grande sdegno, vi rivolgerò più benevolmente questa domanda: non siete voi a ritenere che generare figli, per cui le anime si legano alla carne, è un peccato più grave dello stesso accoppiamento?”¹⁴⁵.

Alla luce delle analisi di Agostino relative alla concezione manichea del peccato è ora possibile definire le dimensioni agostiniane della colpa. Ciò significherà misurarsi con la crisi del paradigma manicheo delle due anime e con l'emergere degli elementi essenziali delle nozioni agostiniane di libero arbitrio e grazia. Procederemo in tal modo a cogliere il senso agostiniano della responsabilità umana della colpa.

145/*vi*, II, 18.65: “Restat signaculum sinus, in quo multum incesta est castitas vestra. Non enim concubitus, sed ut longe antea ab Apostolo dictum est, vere nuptias prohibetis, quae talis operis una est honesta defensio. Hic non dubito vos esse clamaturos invidiamque facturos dicendo, castitatem perfectam vos vehementer commendare atque laudare, non tamen nuptias prohibere; quandoquidem auditores vestri, quorum apud vos secundus est gradus, ducere atque habere non prohibeantur uxores. Quae cum magna voce et magna indignatio digeriti, ego vos lenius interrogabo ad hunc modum: nonne vos estis qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum quam ipsum concubitus?”.

Le due anime

Elemento essenziale della critica agostiniana della dimensione etica della teodicea di Mani è l'analisi del paradigma delle due anime. Esso rappresenta la specifica soluzione manichea del problema del male morale: il peccato è indice della presenza in noi della traccia del negativo. L'orizzonte dell'emergere della radice della colpa è la deliberazione: "Ho parlato delle sostanze non del peccato che è in noi. Se infatti non avesse un'origine il fatto che pensiamo di compiere il male, non saremmo costretti a venire al peccato o al male"¹⁴⁶. L'anima delle Tenebre e l'anima buona sono le radici della giustizia o della colpevolezza umana:

"In primo luogo avrei dovuto riflettere in modo misurato e diligente, con la mente supplichevole e pia verso Dio, su quei due generi di anime a cui essi hanno attribuito nature così distinte e particolari per cui secondo loro, l'uno doveva essere considerato proveniente dalla sostanza stessa di Dio e l'altro invece tale che non poteva avere Dio neppure come autore"¹⁴⁷.

146Agostino, *Contra Fortunatum*, cit., II, 20: "Si enim originem non haberet quod cogitamus delicta facere; non cogeremur ad peccatum venir, vel ad delictum".

147Agostino, *De duabus animabus*, cit., 1.1: "Nam primo animarum illo duo genera, quibus ita singulas naturas propriasque tribuerunt, ut alterum de ipsa Dei esse substantia, alterius vero Deum nec conditorem quidem velint accipi, si mecum sobrie diligenterque considerassem, mente in Deum supplici et pia". Il tema della critica agostiniana alla concezione manichea delle due anime è al centro delle ricerche di I. Lamelas dedicate ad *De duabus animabus*. Tali analisi si caratterizzano come un giudizio critico delle argomentazioni agostiniane relative al problema del peccato nel sistema delle due anime. Attraverso le proprie analisi Lamelas lascia emergere gli elementi di criticità presenti nelle argomentazioni agostiniane e, più precisamente, il problema rappresentato dalla reale coincidenza delle nozioni di peccato, penitenza e confessione nell'orizzonte manicheo e nell'orizzonte cristiano. La forza delle tesi agostiniane, secondo lo studioso, appare evidente nelle conclusioni, ma l'orizzonte concettuale in cui si muove l'analisi agostiniana evidenzia tutte le sue manchevolezze. L'irriducibilità delle nozioni manichee succitate alle corrispondenti nozioni cristiane rende dunque le analisi agostiniane, a giudizio di Lamelas, incapaci di operare una vera e propria messa in crisi del sistema manicheo: "Constatiamo quindi che Agostino parte da presupposti all'apparenza comuni, ma che di fatto «comuni» non sono. L'antropologia e la morale manichea si fondano su un'ontologia dualista che identifica il male con la materia, e il peccato con una «irresponsabilità» dell'uomo. Agostino, facendosi portavoce dell'ortodossia cattolica, parte invece da un'antropologia unitaria, rifiutando la

Le parole di Agostino contengono elementi determinanti per l'individuazione della direzione della ricerca. È la natura delle due anime l'indice decisivo dell'analisi poiché esse si rivelano consustanziali ai principi eterni dai quali derivano. L'anima buona è un frammento del Padre della Luce, l'anima malvagia è costitutivamente parte del principio maligno. Ciò segna l'affiorare di un elemento fondamentale delle analisi agostiniane: riflettere sul paradigma manicheo delle due anime è misurarsi con il nesso tra responsabilità dell'azione e natura dell'agente. Si tratta, in altri termini, per Agostino, di chiarire l'inconciliabilità della necessità ad agire e della responsabilità dell'azione. Ciò delinea, al tempo stesso, l'emergere della consistenza ontologica del male e fondando il male morale sulla libertà della volontà personale, e per questo, parla di un concetto di «peccato» che i manichei non condividono. Di fatto per Agostino il peccato e l'idea della responsabilità si fondono nell'idea del libero arbitrio; i manichei invece parlano di un peccato dell'anima «alienata» che può essere involontario o volontario, ma che non è mai una decisione voluta, quanto piuttosto una concessione dell'anima «addormentata». Tale prospettiva lascia emergere l'interrogativo relativo alla natura di tale manchevolezza nell'orizzonte agostiniano che l'autore vede chiarirsi nello sforzo agostiniano di ostacolare la proliferazione del Manicheismo nella comunità cristiana: “Come si vede, Agostino si colloca all'interno della concezione cattolica per rifiutare l'ontologia dualista dei Manichei, ma attribuisce ad essi delle tesi che non hanno affatto ritenute. Da questo si può concludere che l'argomentazione di Agostino difficilmente avrebbe convinto un manicheo ad abbandonare il proprio sistema, dal momento che il ragionamento agostiniano parte da un fraintendimento (...) Dopo quanto è stato detto, lasciamo comunque aperto l'interrogativo: siamo davati ad un esempio evidente di un'imperfetta conoscenza della dogmatica manichea da parte di Agostino, oppure Agostino, da buon *rector* e ben conoscendo la dottrina di Mani, la presenta deformata come conviene alla sua intenzione distruttrice? Dovremo però in quest'ultimo caso concludere che la polemica antimanichea è rivolta non tanto ai manichei o conoscitori della dogmatica della setta, ma piuttosto a quei cristiani che, come il giovane Agostino, costituivano una preda comune della propaganda della setta”. Cfr. P. I. Lamelas, *Il Problema del peccato nel sistema manicheo «Delle due anime»*. *Giudizio critico sull'argomentazione di Agostino nel De duabus animabus*, XII, 17-18, «Antonianum», 73, 1998, pp. 740-741. A fronte di una prospettiva come quella del Lamelas che, sottolineando lo sforzo di opposizione agostiniana all'eresia manichea, sembra richiamare l'idea di una deformazione agostiniana del messaggio originario dell'annuncio di Mani nella polemica con i suoi antichi correligionari, è necessario richiamare le ragioni di chi, come F. Decret, sottolinea l'affidabilità delle parole di Agostino sulla setta del Profeta di Babilonia. L'intento polemico agostiniano nei confronti del Manicheismo non manca infatti della consapevolezza di muoversi nello sforzo di dover anche sottrarre alla setta chi era divenuto versato in essa e nelle sue dottrine e, quindi, difficilmente poteva essere ingannato da una eventuale deformazione del messaggio di Mani: “*Di tutti*

specifica direzione della riflessione agostiniana e la crisi del paradigma manicheo delle due anime.

È principalmente all'idea dell'esistenza di un'anima malvagia che si dirigono le critiche di Agostino. L'interrogazione agostiniana si sofferma, in primo luogo, sulla possibilità che vi fosse, prima della mescolanza dei principi eterni, un'anima cattiva. Ciò implica, *in primis*, la necessità di chiarire se essa avesse o meno un volere. Qualora ne fosse stata priva, non potendo che peccare, si sarebbe rivelata esente da colpe. Allo stesso modo, se a renderla colpevole fosse stato il danno arrecato al principio del bene, c'è da chiedersi come essa avesse

gli autori conosciuti che hanno scritto sulla religione di Mani, scrive P. Alfaric, *Agostino è senza dubbio colui che ci fornisce su di essa le informazioni più numerose e, nell'insieme, più sicure*. Non bisogna dimenticare però che il manicheismo che appare nei trattati agostiniani è quello che denuncia un polemista tanto più appassionato perché, attaccando la setta, combatte certamente un'eresia particolarmente temibile, ma fa istanza contro quelli a cui rimprovera di aver ingannato anche lui. Mentre si fa procuratore generale in nome della Chiesa, si fa anche avvocato di se stesso e perora la causa *pro domo* sua. Non si potrebbe cercare in questi *antimanichaeana* un'esposizione serena, né uno studio sistematico del catechismo manicheo, si tratta, qui, di un'opera d'assalto. Resta che, malgrado la caricatura di cui non fa a meno, e che fa buona guerra in una tale impresa, Agostino si rivolge in una prospettiva terapeutica e profilattica a coloro che potrebbero essere sedotti dalla dottrina eretica, e vuole metterli in guardia. Scrive anche per i suoi antichi correligionari e- così nel *De utilitate credendi* e nel *De vera religione*- per tentare di strappare all'errore amici carissimi, come Romaniano e Onorato, che erano caduti dietro a lui nei lacci della setta scellerata. Ben inteso tutti costoro erano iniziati alla dottrina della setta e ne praticavano i precetti. Accusare indebitamente quella dottrina e dare una visione deformata dei *mores* dei suoi adepti, in breve cadere nell'affabulazione per tentare di indurre la sua polemica, avrebbe ottenuto il contrario del risultato prefissato. In realtà, malgrado il vigore delle sue accuse, nulla permette di accusare Agostino di deformazione o falsificazione contro il manicheismo. Per affermare, d'altra parte, l'autorità del suo modo di procedere nella polemica, non teme egli stesso di mettere in evidenza il suo passato e di presentarsi come uno specialista dell'affare manicheo. Rivolgendosi ai suoi avversari di oggi: *Voi non mi siete poco noti*, li provocava ricordando la lunga permanenza tra loro: *Ascoltate dunque i rappresentanti dotti della Chiesa cattolica con la stessa serenità d'animo e lo stesso zelo che io ho avuto nell'ascoltarvi; non vi sarà bisogno di nove anni durante i quali mi avete raggirato*". Cfr F. Decret, Introduzione generale, in Agostino, *Polemica con i Manichei*, XIII/1 Roma 1997, p. XVI.

peccato data l'immutabilità divina. In entrambi i casi il mito manicheo della lotta vede la crisi delle tracce dei principi eterni nell'uomo:

“Sostengono pertanto che le anime del primo genere sono il sommo bene e quelle del secondo genere il sommo male, e che questi due generi un tempo furono separati, ora invece mescolati. In verità non ho ancora udito di quale genere di mescolanza si tratti e quale ne sia la causa, ma tuttavia l'avrei potuto cercare se il genere malvagio di anime avesse avuto qualche volontà prima che fosse mescolato al genere buono. Se infatti ne era privo, era senza peccato e innocente, e pertanto in nessun modo malvagio. Supponiamo invece che era malvagio, perché è possibile che fosse senza volontà; in tal caso, come fuoco, avrebbe violato e corrotto il genere buono, se è pur vero che l'abbia toccato”¹⁴⁸.

Ulteriori elementi critici della concezione manichea dell'anima delle Tenebre emergono nella disamina agostiniana della natura del volere dell'anima malvagia. Se essa ha desiderato Dio deve averlo ritenuto un bene. Ma come può il pessimo avere conoscenza del bene? Tale presenza in esso implica che il male sommo non sia il sommo male:

“Se invece aveva la volontà, di certo aveva questo movimento dell'anima, senza che nessuno la costringesse, in vista o di non perdere qualche cosa o di acquisire qualche cosa. Ora questo qualche cosa che o era buono o era ritenuto buono, altrimenti infatti non avrebbe potuto essere desiderato. Ma nel sommo male, prima della mescolanza su cui insistono, non ci fu mai alcun bene. Da dove dunque è potuta provenire in questo genere di anime la congettura del bene?”¹⁴⁹.

148 *Ivi*, 12.16: “et ideo illud summum bonum, hoc vero summum malum esse praedicant: atque ista duo genera fuisse aliquando discreta, nunc esse commixta. Genus quidem commixtionis huius et causam nondum audieram: sed tamen iam quaerere poteram, utrum illud malum genus animarum, antequam bono misceretur, habuisset aliquam voluntatem. Si enim non habebat, sine peccato atque innocens erat, et ideo nullo modo malum. Si autem ideo malum, quia licet esse sine voluntate, tamquam ignis, tamen si bonum attigisset, violaret”.

149 *Ibidem*: “Quod si voluntas inerat, profecto inerat, cogente nullo, motus animi ad aliquid vel non ammittendum, vel adipiscendum. Hoc autem aliquid, aut bonum erat, aut bonum putabatur: non enim aliter appeti posset. Sed in summo malo, ante commixtionem quam praedicant, nullum unquam bonum fuit. Unde igitur ibi vel scientia vel opinio boni esse potuit?”.

Allo stesso modo come può il pessimo desiderare Dio se tale volere è buono? Il sommo male non ha in sé segni di bontà. Ancora una volta nel male sommo sono visibili tracce del bene: “Bisogna dichiarare che è eccellente e degna di lode questa volontà con la quale si desidera il sommo e vero bene. Da dove dunque può venire nel sommo male un movimento d’animo pienamente degno di così grande lode?”¹⁵⁰. Come può inoltre il sommo male conoscere Dio? Sia che lo colga con l’intelligenza, sia che ne abbia conoscenza sensibile esso reca in sé segni del positivo:

“In secondo luogo, quel bene posto fuori di esse e a cui aspiravano per nuocere, dove avevano appreso che esistesse veramente? Se lo avevano colto con l’intelligenza, che cosa di più illustre di tale mente? Che cosa sollecita a grandi sforzi ogni aspirazione al bene, se non il fatto che si conosce il bene sommo e perfetto? Ciò dunque che ora è appena concesso a pochi uomini buoni e giusti, questo puro male allora lo avrebbe potuto avere senza che nessun bene lo aiutasse? Ma se queste anime governavano i corpi e ciò lo vedevano con i propri occhi, quali lingue, quali cuori, quali ingegni sono sufficienti per lodare e celebrare questi occhi, ai quali appena possono essere paragonate le menti dei giusti? Quanti beni troviamo nel sommo male!”¹⁵¹.

È evidente la fragilità della concezione manichea dell’anima malvagia, essa diventa ancora più chiara nell’analisi del problema della provvidenza divina. Nel suo governo del mondo Dio punisce e premia gli uomini secondo giustizia: ai peccatori spetta il dolore, ai giusti la gioia. Qual è il giudizio divino delle anime malvagie? Qualora non le punisse o sarebbe ingiusto o non vi sarebbe traccia di peccato. Ma la giustizia divina e la realtà del male sono innegabili per gli stessi manichei:

150 *Ivi*, 12.16: “Ista vero praeclara et magna laude praedicanda voluta est, qua summum appetitur et verum bonum. Unde igitur in summo malo motus animi tanta laude dignissimus?”.

151 *Ibidem*: “Deinde bonum illud extra se positum, cui nocere studebant, utrum omnino esset, unde cognoverant? Si intellexerant, quid tali mente praeclarius? An quidquam est aliud, quo magnis laboribus omnis bonorum porrigatur intentio, nisi ut summum illud et sincerum bonum intellegatur? Quod ergo nunc vix paucis bonis iustisque conceditur, id tunc illud merum malum nullo bono adiuvante iam poterat? Si autem illae animae corpora gerebant, et id oculis viderant; quae linguae, quae pectora, quae ingenia laudandis istis oculis praedicandisque sufficiunt, quibus vix possunt mentes iustorum adaequari? Quanta bona invenimus in summo malo!”.

“Infine, per stabilire che quelle anime non hanno nessuna di queste cose degne di lode, che, invece, in base ai loro argomenti, dovrebbero avere, io domanderei se Dio ne condanna alcune o nessuna. Se nessuna, non c’è nessun giudizio dei meriti e nessuna provvidenza e il mondo è governato dal caso anziché dalla ragione, o piuttosto non è governato, perché il governo non si può affidare al caso. Ora, se per tutti i fedeli di qualsiasi concezione religiosa è una nefandezza credere ciò, resta che o alcune anime sono condannate o non c’è peccato. Ma se non c’è alcun peccato, non c’è neppure alcun male, affermazione questa che se proferita da costoro, avrebbe distrutto la loro eresia con un sol colpo”¹⁵².

Su chi ricade dunque la colpa del male morale? Chi è responsabile del peccato? Le anime malvagie, come tali, non potendo non fare il male, non sono responsabili della colpa. Il peccato andrebbe così ascritto alle anime buone. Ma se esse cadessero perché costrette dalle anime tenebrose non sarebbero in alcun modo responsabili del peccato. Se la colpa dipendesse invece dalla volontà dovremmo ammettere che nel sommo bene ci sono tracce del male:

“Ma poiché questo lo escludono, e non hanno un altro genere di anime, se non quelle che presentano come provenienti dalla sostanza divina, sono costretti a riconoscere che non solo anche queste commettono peccato, ma che anzi esse sono le uniche a commetterlo. Io non mi oppongo all’opinione che siano le uniche a peccare; tuttavia peccano. Ma allora vi sono costrette dalla mescolanza del male? Se vi sono costrette al punto che non hanno alcun potere di resistere, non peccano. Se invece è in loro potere di resistere e vi acconsentono di propria volontà, perché ci sono tanti beni nel sommo male, perché questo male nel sommo bene?”¹⁵³.

152 *Ivi*, 12.17: “Postremo, ut nihil horum laudandorum habeant illae animae, quae illorum rationibus habere coguntur, quaererem utrum aliquas an nullas animas Deus damnet. Si nullas, nullum meritorum iudicium est, nulla providentia et casu potius quam ratione mundus administratur, vel potius non administratur: non enim administratio casibus danda est. Hoc autem si omnibus qualibet religione devinctis credere nefas est, restat ut aut sit aliquarum animarum damnatio, aut nulla peccata sint. Sed si nulla peccata sunt, etiam nullum malum: quod isti si dixerint, haeresim suam uno ictu interficiunt”.

153 *Ibidem*: “Quod isti quia negant, nec habent alterum genus, nisi earum quas de substantia Dei esse perhibent; restat ut non solum etiam ipsas, sed ipsa solas peccare fateantur. Ego autem nihil pugno ne solae peccent: peccant tamen. At enim mali commixtione coguntur? Si ita cogantur, ut resistendi potestas nulla sit, non peccant: si est in potestate sua resistere, et propria voluntate consentiunt, cur tanta bona in summo malo, cur hoc malo in summo bono, per doctrinam illorum cogimur invenire?”.

È evidente la fragilità della psicologia manichea. Essa poggia sul mito della lotta delle nature originarie e rappresenta la dimensione etica della teodicea di Mani; il tentativo di allontanare dal Signore l'origine del male coincide con la negazione del libero arbitrio della volontà. Se esso trovasse in Dio il proprio fondamento l'Assoluto sarebbe corresponsabile della colpa umana: è nell'esito dello scontro divino con il principe della Tenebra che emerge l'elemento essenziale della soluzione di Mani, la radice del peccato va trovata nella servitù del frammento della Luce alla traccia nell'uomo del principio maligno:

“Dite infatti che non so quale progenie delle tenebre si è ribellata contro il regno di Dio; che poi Dio onnipotente, vedendo quale grande rovina e devastazione minacciava i suoi regni se non avesse opposto qualcosa alla progenie nemica e non gli avesse resistito, inviò questa potenza, dalla cui mescolanza con il male e con la progenie delle tenebre nacque il mondo. Questa è la ragione per cui quaggiù le anime buone soffrono, sono schiave, errano, si corrompono e hanno bisogno di un liberatore che le purifichi dall'errore, le svincoli dalla mescolanza e le liberi dalla schiavitù”¹⁵⁴.

Cosa ha spinto l'Assoluto allo scontro con il male? Data l'onnipotenza e l'immutabilità divina in nessun modo l'aggressione della progenie delle Tenebre poteva costringere Dio a misurarsi con il negativo. Se d'altronde avesse temuto il male Egli si sarebbe rivelato imperfetto e non sarebbe stato l'ottimo. La ragione dello scontro divino col male sembrerebbe così doversi ricondurre alla volontà del Signore, ma ciò implicherebbe la malvagità della stessa. Dio sarebbe infatti divenuto responsabile dello stato di mescolanza del bene con la Tenebra:

“Noi ora domandiamo se, relativamente alla sostanza stessa di Dio e alla sua ineffabile maestà, qualche cosa potesse nuocergli o no. Se infatti qualcosa può nuocergli non è inviolabile. Se invece nessuna cosa può nuocergli, cosa poteva fare contro di lui la progenie delle tenebre, contro la quale voi dite che Dio ha fatto la guerra prima della creazione del mondo, guerra nella quale noi, cioè le anime, che ora hanno manifestamente bisogno di un liberatore, come voi asserite sono state mescolate ad ogni genere di male e sono coinvolte nella morte? Ritorno infatti al brevissimo e

154Agostino, *Contra epistolam fundamenti*, cit., 1: “Dicitis enim aliam nescio quam gentem tenebrarum adversus Dei regnum rebelasse: Deum autem omnipotentem, cum videret quanta labes et vastitas immineret regnis suis, nisi aliquid adversae genti opponeret, et ei resisteret, misisse hanc virtutem, de cuius commixtione cum malo et tenebrarum gente mundus sit fabricatus. Hinc esse quod hic animae bonae laborant, serviunt, errant, corrumpuntur: ut necessarium haberent liberatorem, qui eas ab errore purgaret, et a commixtione solveret, et a servitute liberaret”.

noto argomento: se qualcosa poteva nuocergli, non è inviolabile; se niente poteva nuocergli è stato crudele a inviarci quaggiù perché sopportassimo questi mali”¹⁵⁵.

La teodicea di Mani racchiude dunque in sé la colpa dell’Assoluto. Essa fa inoltre dell’anima umana un frammento divino. Ma come può l’anima alla luce del suo mutare e peccare essere Dio stesso? L’Assoluto, nella sua perfezione, non conosce cambiamento né colpa. Se l’anima fosse della stessa sostanza di Dio, il Signore dovrebbe essere nel falso e nel peccato, ma l’Assoluto non potrebbe così in alcun modo essere Dio. È evidente la contraddittorietà delle tesi di Mani:

“Chiedi se l’anima discenda da Dio o no, rispondo che l’anima non è di Dio: altro è Dio, altro è l’anima. Dio è inviolabile, incorruttibile, impenetrabile, incontaminabile e tale che in nessuna parte può essere corrotto e in nessuna parte gli si può nuocere. L’anima, al contrario, come vediamo, è peccatrice ed è immersa nella sofferenza, è alla ricerca della verità e ha bisogno di un liberatore. Questi mutamenti dell’anima mi mostrano che essa non è Dio. Infatti se l’anima è la sostanza di Dio, la sostanza di Dio erra, la sostanza di Dio si corrompe, la sostanza di Dio è violata, la sostanza di Dio è ingannata, e tutto ciò è empio a dirsi”. Ciò che ha vita trova nel sommo vivere la propria origine. L’anima è una creatura divina: non può dunque esservi alcuna anima delle tenebre. Scaturendo dal Male essa sarebbe priva di vita e non sarebbe dunque un’anima: “Con questo esame forse mi sarebbe apparso manifesto che non esiste alcuna vita di qualsiasi genere, la quale, per il fatto di essere vita, e in quanto è veramente tale, non si riferisce alla sorgente e al principio sommo della vita, che, lo dobbiamo ammettere, altro non è che il sommo e unico vero Dio. Pertanto mi sarei reso conto che quelle anime, che i Manichei chiamano malvagie, o sono prive di vita e quindi non sono anime, né possono volere o non volere desiderare o fuggire alcunché, oppure hanno la vita così che possono essere anime e compiere atti come quelli che essi immaginano. Ma in tal caso esse possono vivere solo in virtù della vita”¹⁵⁶.

155*Ivi*, 11: “Nos autem nunc de ipsius Dei et ineffabilis maiestatis substantia quaerimus, utrum ei aliquid nocere possit, an non possit. Si enim potest ei aliquid nocere, non est inviolabilis. Si non potest ei aliquid nocere, quid ei factura erat gens tenebrarum, contra quem dicitis bellum gestum esse a Deo ante constitutionem mundi, in quo bello nos, id est animas, quas modo indigere liberatore manifestum est, commista esse omni malo, et morti implicitas asseritis? Redeo enim ad illud brevissimum. Si poterat ei noceri, non est inviolabilis; si non poterat, crudeliter huc nos misit, ut ista patiamur”.

156Agostino, *De duabus animabus*, cit., 1.1: “fortasse mihi satagenti apparuisset, nullam esse quamlibet vitam, quae non eo ipso quo vita est, et in quantum omnino vita est, ad summum vitae fontem principiumque pertineat: quod nihil aliud quam summum et solum verumque Deum possumus confiteri. Quapropter illas animas, quae a Manichaeis vocantur malae velle seu nolle, appetere vel fugere aut si viverent, ut et animae esse possent, et aliquid tale agere, quale illi opinantur, nullo modo eas nisi vita vivere”.

Se non c'è alcuna anima malvagia, allora tutte le anime trovano in Dio la propria origine. esse sono dunque buone. Lo svanire dell'anima delle Tenebre è il dissolversi del dualismo psicologico di Mani. Una sola è l'anima: non c'è più traccia della presenza del principio tenebroso in noi. L'oscillare della volontà nel deliberare diviene così il luogo dell'emergere del libero arbitrio del volere:

“Ma se fossi riuscito a mostrare che, intorno a questi due generi di anime, essi farneticano ed errano, o di certo io stesso l'avessi appreso, quale altra ragione avrebbe potuto esserci perché mi sembrasse ancora opportuno ascoltarli o consultarli su qualche argomento? Forse per apprendere che l'esistenza di due generi di anime è dimostrato dal fatto che, nel deliberare, l'assenso ora si inclina verso la parte malvagia, ora verso la parte buona? Ma perché questo non è piuttosto il segno che c'è una sola anima, la quale con la sua libera volontà può portarsi di qua e di là, ritirarsi da una parte e dall'altra. Quando ciò mi capita, infatti, percepisco di essere uno soltanto io che considero l'una e l'altra cosa, che scelgo l'una o l'altra cosa”¹⁵⁷.

Nella tematizzazione agostiniana della volontà libera è racchiuso il momento conclusivo del primo passo delle presenti ricerche.

157*Ivi*, 13.19: “At si de duobus istis generibus animarum delirare illos et errare docuissem, aut certe ipse didicissem, quid remanere poterat, cur mihi iam de ulla re audiendi vel consulendi viderentur? An ut discerem hinc ostendi animarum duo esse genera, quod in deliberando nunc in malam partem, nunc in bonam nutat assensio? Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest? Nam mihi cum accidit, unum me esse sentio utrumque considerantem, alterutrum eligentem”.

Il libero arbitrio

Se la radice della colpa è il libero arbitrio della volontà, come liberare l'Assoluto dalla responsabilità del peccato? Se l'uomo deve il suo essere a Dio, come può il Signore non essere la radice del male morale? Il dono divino della libertà di scelta è la possibilità strutturale della caduta. La distruzione dell'annuncio di Mani segna il risorgere del problema della responsabilità divina del peccato:

“A questo punto forse qualcuno mi dirà: «Da dove vengono i peccati stessi, e da dove in generale il male? Se viene dall'uomo, da dove viene l'uomo? Se viene dall'angelo, da dove viene l'angelo?». Quando si dice che vengono da Dio, sebbene lo si dica in modo giusto e vero, tuttavia a quelli meno esperti e meno capaci di guardare in fondo le cose nascoste, sembra che i mali e i peccati li tengano uniti a Dio come mediante una catena”¹⁵⁸.

È il nesso tra libero arbitrio e giustizia divina a chiarire il senso della teodicea agostiniana. Come poteva essere giusto il premio riservato ai buoni se essi non avessero potuto fare che il bene? Perché riservare la pena ai malvagi se l'origine dei loro atti era la necessità della propria natura? Solo nella libertà si acquisisce merito o colpa. È dunque la stessa giustizia divina la condizione essenziale del dono del libero arbitrio del volere:

“Dio infatti com'è buono, in quanto ha tutto creato, così è giusto, in quanto castiga il peccato. Di conseguenza, siccome tutte le cose sono perfettamente ordinate, il fatto che ora alcune ci sembrano tra loro avverse è dovuto giustamente alla caduta dell'uomo, che non ha voluto osservare la legge di Dio. All'anima razionale che è nell'uomo, Dio infatti ha dato il libero arbitrio, per cui l'uomo poteva avere merito soltanto a condizione di essere buono per sua volontà, non per necessità.

158/*Ivi*, 8.10: “Hic fortasse quis dicat: Unde ipsa peccata, et omnino unde malum? Si ab homine, unde homo? Si ab angelo, unde angelus? Quos ex Deo esse cum dicitur, quamvis recte vereque dicatur, videntur tamen imperitis et minus valentibus acriter res abditas intueri, quasi per quamdam catenam ad Deum mala et peccata connecti”.

Poiché dunque bisogna che il bene provenga non dalla necessità, ma dalla volontà, occorre che Dio desse all'anima il libero arbitrio"¹⁵⁹.

È ora possibile accedere alla dimensione specifica del peccato, ciò richiede un'attenta definizione dei caratteri essenziali della colpevolezza dell'agire umano. Agostino delinea la natura dell'azione malvagia procedendo per via negativa. Può un uomo che pecca senza saperlo e senza volerlo essere ritenuto colpevole? Ovviamente no. Chi non è conscio del proprio agire né desidera compiere un'azione non è in alcun modo responsabile del proprio atto:

“vi sembra che un uomo abbia peccato se un altro, mentre egli dorme, con la sua mano ha scritto qualcosa di turpe? Tutti, chi potrebbe dubitare, escluderebbero che si tratti di un peccato e protesterebbero al punto forse di sdegnarsi che li abbia ritenuti degni di tale domanda”¹⁶⁰.

Allo stesso modo chi è consapevole delle proprie azioni, ma è costretto ad agire contro la sua volontà non può in alcun modo essere ritenuto malvagio. Egli non è responsabile di ciò che non vuole:

“supponiamo che con la mano di uno che non dorme, ma che è cosciente di quello che fa, il quale tuttavia ha tutte le altre membra legate e incatenate, un altro uomo più forte abbia fatto di nuovo qualche cosa di male. L'atto è da ricondurre sotto il nome di qualche peccato, poiché ne aveva conoscenza anche se non lo aveva affatto voluto? A questo punto tutti meravigliati con me perché pongo tali questioni, senza esitazione risponderebbero che neanche quest'uomo ha affatto peccato. E perché mai? Perché in nessun modo si può condannare a giusto titolo uno al quale qualcuno

159 Agostino, *Contra Fortunatum*, cit., 15: “Etenim ut bonus est Deus, qui omnia constituit; sic iustus est, ut vindicet in peccatum. Cum ergo omnia optime sint ordinata, quae videntur nobis nunc adversa esse, merito contigit hominis lapsi, qui legem Dei servare noluit. Animae etiam rationali quae est in homine, dedit Deus, liberum arbitrium. Sic enim posset habere meritum, si voluntate, non necessitate boni essemus. Cum ergo oporteat non necessitate, sed voluntate bonum esse, oportebat ut Deus animae daret liberum arbitrium”.

160 Agostino, *De duabus animabus*, cit., 10.12: “velim experiri quid mihi responderent roganti, utrum eius peccasse videretur, de cuius dormientis manu scripsisset alius aliquid flagitiosum. Omnes quis dubitet ita fuisse negaturos illud esse peccatum, ita reclamatuos, ut etiam succenserent fortasse quod tali eos rogatione dignos putaverim?”.

abbia fatto fare qualche cosa di male di cui era all'oscuro, e rispetto a cui non era in condizione di resistere"¹⁶¹.

È solo nel volere consapevole che risiede il peccato. È la libertà della volontà la radice del male morale:

“supponiamo che quel dormiente sappia già ciò che l'altro farà con la sua mano e che si abbandoni di proposito al sonno, bevendo più del solito anche per non svegliarsi, al fine di ingannare qualcuno con un giuramento: il sonno potrebbe essergli di qualche aiuto per la sua innocenza? Che altro essi sentenzierebbero, se non che l'uomo non è innocente”¹⁶².

È lo spontaneo movimento dell'anima il luogo della colpa. Essa emerge nello sforzo di avere o conservare ciò che la giustizia divina vieta e da cui ci si può liberamente astenere:

“Aspetta, permetti che prima definiamo anche il peccato, a proposito del quale ogni mente legge dentro di sé, iscritto da Dio, che senza volontà non può esistere. Il peccato è dunque la volontà di conservare o di acquisire ciò che la giustizia vieta e da cui ci si può liberamente astenere”¹⁶³.

161*Ibidem*: “tunc quaererem, si non dormientis, sed scientis manu, qui membris tamen caeteris vinctus atque constrictus esset, quisquam valentior al quid similiter ferisset mali, utrum quia id nosset, quamvis omnino noluisset, ullo peccati nomine teneretur. Et hic mihi omnes mirantes quod talia sciscitarer, sine cunctatione responderent, nihil etiam istum omnino peccasse. Quid ita? Quia de quo nesciente, vel resistere non valente quisquam quidpiam mali fecerit, iuste damnari nullo modo potest”.

162*Ibidem*: “Quid, si dormiens ille iam sciret quid alius de manu eius facturus esset, et de industria, plus potus etiam ne expergisceretur, se somno dederet, ut aliquem iurando falleret; num ei quidquam somnus ad innocentiam suffragaretur? Quid aliud quam nocentem hominem pronuntiarent?”.

163*Ivi*, 11.15: “Exspecta; sine prius etiam peccatum definiamus, quod sine voluntate esse non posse omnis mens apud se divinitus conscriptum legit. Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere”.

Nella riconduzione della colpa alla volontà ha luogo il definitivo superamento agostiniano dell'orizzonte essenziale della dimensione morale della teodicea di Mani. Marta Cristiani ha sottolineato la rilevanza delle pagine delle *Confessioni* in cui Agostino delinea nella deresponsabilizzazione dell'agire umano uno dei motivi essenziali della propria adesione al Manicheismo: "Agostino afferma che lusingava la sua superbia il sentirsi privo di colpa e il poter attribuire ogni responsabilità alla natura estranea e nemica, che determina una lacerante scissione all'interno dell'individuo, mentre in realtà ogni scissione è operata dall'impulso perverso che rende l'individuo nella sua unità e totalità, nemico a se stesso, violento contro se stesso"¹⁶⁴. Nell'ottica dell'itinerario filosofico agostiniano tale elemento risulta determinante permettendo di tracciare nella linea che conduce alla responsabilità della colpa una delle dimensioni specifiche del percorso agostiniano che si rivela segnato dalla dimensione della complessità. Quest'ultima vige nel richiamo alla responsabilità della volontà dell'uomo come fondamento del male¹⁶⁵.

Il volere oscilla tra ciò che piace e ciò che è giusto. In ciò traspare la natura umana: nel desiderio del piacere diviene visibile la brama del corpo, nell'amore della giustizia si fa evidente il volere dello spirito: è in ciò che vive la scissione dell'anima. È l'amore delle realtà

164 M. Cristiani, *La responsabilità negata. Il senso dell'esperienza manichea*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., p. 19. In continuità con i rilievi di Marta Cristiani relativi alla deresponsabilizzazione manichea della colpa si segnalano le analisi di A. Pieretti che sottolinea ulteriormente tale decisivo elemento dell'esperienza manichea di Agostino: "Ma anche se in tal modo conosce la natura del male, Agostino non ha ancora chiara la sua provenienza. In altre parole, gli sfugge, la vera identità non già del male metafisico ma del male morale, della malvagità, di ciò che più comunemente si chiama peccato. Fino a che è rimasto legato al manicheismo l'idea che potesse dipendere dall'uomo non lo ha neppure sfiorato. Avrebbe significato una limitazione della presunta capacità della ragione di comprendere e spiegare tutto. Non nega l'esistenza di un atto che possa essere definito peccato, ma ne fa risalire la responsabilità piena e totale a «un'entità ignota, posta in me stesso senza essere me stesso»". Cfr. A. Pieretti, *Il problema del male in Agostino*, in A. Pieretti (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Assisi 1999.

165 *Ibidem*.

intelligibili lo spazio del coincidere del volere umano e della volontà divina, l'ordine del Signore è di amarlo al di sopra di ogni cosa:

“Ma per lo più una cosa ci piace, l'altra è conveniente, per cui noi, posti in mezzo, siamo indecisi. Né c'è da meravigliarsi; infatti ora siamo costituiti in modo che possiamo essere, in ragione del corpo, influenzati dal piacere e, in ragione dello spirito, dall'onestà. Per quale motivo, a questo proposito, non sono costretto ad ammettere due anime? E perché possiamo comprendere meglio e in modo più spedito che ci sono due generi di cose buone, dei quali tuttavia né l'uno né l'altro è estraneo al Dio creatore, e che solleticano una sola anima da diverse parti, da quella inferiore e da quella superiore o, potendoci esprimere più correttamente, dalla sua parte esteriore e dalla sua parte interiore. Questi sono i due generi che poco fa abbiamo esaminato sotto i nomi di realtà sensibili e di realtà intelligibili, e che più volentieri e in modo più familiare noi chiamiamo cose carnali e cose spirituali. Ma ci è divenuto difficile astenerci dalle cose carnali, benché il nostro vero pane è spirituale”¹⁶⁶.

Se d'altronde la giustizia dell'uomo coincide con l'amore dell'Eterno, perché l'umanità giace nella colpa? Se l'uomo è libero di scegliere perché è servo della carne? Qual è la radice del peccato? L'intrascendibilità della colpevolezza umana risiede nel cattivo uso del libero arbitrio della volontà del primo uomo: al peccato adamitico è seguita la pena dovuta. L'invincibile amore per il mutevole trova nella colpa originaria il suo senso. È l'entrata dell'uomo nella necessità:

“Conosco e abbraccio le testimonianze delle Sacre Scritture: esporrò in breve, con la grazia di Dio, come si accordano con la mia fede. Dico che il libero arbitrio della volontà apparteneva all'uomo che fu formato per primo. Egli fu creato in modo che assolutamente niente si sarebbe opposto alla

166Agostino, *De duabus animabus*, cit., 13.19: “sed plerumque illud libet, hoc decet, quorum nos in medio positi fluctuamus. Nec mirum: ita enim nunc constituit sumus, ut et per carnem voluptate affici, et per spiritum honestate possimus. Quare non duas animas hinc fateri cogor? Possumus enim melius et multo expeditius intellegere duo genera bonarum rerum, quorum tamen neutrum ab auctore Dei sit alienum, unam animam ex diversis afficere partibus, inferiore ac superiore, vel quod recte ita dici potest, exteriore atque interiore. Ista sunt duo genera, quae sensibilibus et intelligibilibus nomine paulo ante tractavimus, quae carnalia et spiritalia libentius et familiarius nos vocamus. Sed factum est nobis difficile a carnalibus abstinere, cum panis verissimus noster spiritalis sit”.

sua volontà, se avesse voluto osservare i comandamenti di Dio. Ma dopo che ha peccato con la sua libera volontà, noi che discendiamo dalla sua progenie, siamo stati precipitati nella necessità”¹⁶⁷.

Lo stato di corruzione della natura umana vede l'affiorare nell'umanità del bisogno dell'aiuto divino, l'anima serva della carne non può che cadere. È solo attraverso il soccorso del Signore che l'uomo può nuovamente fare il bene, è attraverso la luce della grazia divina che diviene possibile il rispetto della norma eterna:

“Si dice infatti che la prudenza della carne non può essere sottomessa alla legge di Dio, come se dicesse che la neve ghiacciata non può essere calda. In nessun modo infatti, fino a che è neve, può essere calda. Ma come la neve si scioglie con il caldo e, in quanto cessa di essere neve, può diventare calda, così la prudenza della carne, cioè l'abitudine diventata una cosa sola con la carne, non appena la nostra mente è stata illuminata e Dio ha sottomesso a se stesso, cioè sotto l'autorità della legge divina, l'uomo intero, fa subentrare alla cattiva abitudine dell'anima una buona abitudine”¹⁶⁸.

Muovendo da tali rilievi preliminari sarà possibile seguire l'articolarsi della riflessione agostiniana sulla natura e l'origine del male morale. Sarà definendo in modo più specifico i caratteri essenziali del peccato, del libero arbitrio del volere e della grazia divina che emergerà la direzione specifica della dimensione etica della teodicea agostiniana.

167Agostino, *Contra Fortunatum*, cit., 22: “Agnosco et amplector testimonia divinarum Scripturarum, et fidei meae quemadmodum congruant, sicut Deus donare dignabitur, paucis exponam. Liberum voluntatis arbitrium in illo homine fuisse dico, qui primus formatus est. Ille sic factus est, ut nihil omnino voluntati eius resisteret, si vellet Dei praecepta servare. Postquam autem ipse libera voluntate peccavit, non in necessitatem praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus”.

168Ibidem: “Sic enim dictum est, prudentiam carnis non posse legi Dei esse subiectam, quemadmodum si diceretur, glaciale nivem calidam esse non posse. Nullo enim pacto, quamdiu nix est, calida esse potest. Sed quemadmodum illa nix calore resolvitur, et desinit nix esse, ut possit calefcere: sic illa carnis prudentia, id est, consuetudo facta cum carne, cum fuerit mens nostra illuminata, et ad arbitrium divinae legis totum hominem sibi Deus subiecerit, pro illa consuetudine animae mala facit consuetudinem bonam”.

Capitolo secondo

Ordine e libertà del male

Introduzione

Le analisi svolte hanno evidenziato la duplice direzione della critica agostiniana alla teodicea manichea delineando la crisi del paradigma ontologico ed etico del Manicheismo. La prospettiva dualistica della dottrina di Mani ha evidenziato, in tal senso, tutta la sua costitutiva fragilità. La concezione manichea dell'esistenza di due principi antitetici e coeterni, radici della totalità del reale, è venuta meno alla luce delle critiche agostiniane agli elementi strutturali del Manicheismo.

L'idea di una divinità del bene, costitutivamente segnata dalla mutevolezza e dall'impotenza di fronte all'aggressione del regno della Tenebra, ha mostrato come la concezione manichea del divino sia caratterizzata dalla presenza di una pluralità di elementi critici. La stessa concezione manichea dell'esistenza di un principio maligno assoluto, il re della Tenebra, e di singole realtà malvagie, gli Arconti e le creature dei cinque mondi del male, ha evidenziato tutta la sua contraddittorietà alla luce del preliminare riconoscimento in essi delle tracce del positivo e, al tempo stesso, nella determinazione della strutturale deficienza d'essere degli attributi malvagi delle nature maligne. Tale analisi ha così evidenziato la coincidenza agostiniana di essere e bene e ha delineato il venir meno della stessa natura tenebrosa originaria:

“Chi dunque organizzò queste cose? Chi le distribuì e le distinse? Chi diede il numero, la qualità, le forme, la vita? Infatti tutte queste cose di per se stesse sono buone, né si trova altri a cui possano essere attribuite, se non derivano da Dio autore di tutti i beni (..) Enumerare tante cose buone, e dire che sono aliene da Dio autore di ogni bene, questo significa non riconoscere nelle cose il così grande bene dell'ordine, né in sé il così grande male dell'errore”¹⁶⁹.

169Agostino, *Contra epistulam fundamenti*, cit., 29.32: “Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit quis numerum, qualitates, formas, vitam dedit? Haec enim omnia per se ipsa bona sunt, nec invenitur unde cuique naturae nisi ab omnium bonorum Deo auctore tribuantur (..) Haec tanta bona enumerare, et ab auctore omnium bonorum Deo aliena esse dicere, hoc est nec in rebus agnoscere tantum ordinis bonum, nec in se tantum erroris malum”.

Alla crisi della prospettiva ontologica del Manicheismo ha fatto seguito l'analisi della critica agostiniana della teodicea morale di Mani. Tale analisi filosofica agostiniana ha problematizzato la prospettiva manichea relativa al paradigma delle due anime, tracce immanenti nell'uomo di Satana e del Dio della Luce, che rappresentano, per Agostino, il cuore della morale manichea. Tale prospettiva, che fa del male l'espressione della traccia psichica del maligno, è indice, per Agostino, della negazione della libertà umana e della responsabilità dell'agire, e, al tempo stesso, rappresenta la crisi della nozione stessa di giustizia divina. La concezione manichea di un'anima essenzialmente malvagia coincide infatti con la prospettiva di una radicale negazione di ogni possibilità di fare il bene e dunque con la crisi della stessa nozione di peccato. L'origine dell'atto colpevole sembra allora doversi ricondurre al re della Luce. Come evidente, d'altronde, la stessa perfezione divina è inconciliabile con l'idea del peccato del Signore. Dalle critiche agostiniane diventa così manifesto come l'atto malvagio poggia unicamente sul volere di una anima che si determina liberamente nel proprio scegliere. Solo in tale ottica assume il proprio valore lo stesso operato della giustizia divina che premia e punisce gli uomini secondo le proprie colpe e i propri meriti. Qualora l'anima umana agisse secondo necessità non avrebbe alcun senso l'operato divino il cui intervento si rivelerebbe, in tal caso, manifestamente, e paradossalmente, ingiusto:

“Infine, per stabilire che quelle anime non hanno nessuna di queste cose degne di lode, che, invece, in base ai loro argomenti, dovrebbero avere, io domanderei se Dio ne condanna alcuna o nessuna. Se nessuna, non c'è nessun giudizio dei meriti e nessuna provvidenza e il mondo è governato dal caso anziché dalla ragione, o piuttosto non è governato, perché il governo non si può affidare al caso. Ora, se per tutti i fedeli di qualsiasi concezione religiosa è una nefandezza credere ciò, resta che o alcune anime sono condannate o non c'è peccato. Ma se non c'è alcun peccato, non c'è neppure alcun male, affermazione questa che se proferita da costoro avrebbe distrutto la loro eresia con un sol colpo”¹⁷⁰.

170Agostino, *De duabus animabus*, cit., 19: “Postremo, ut nihil horum laudandorum habeant illae animae, quae illorum rationibus habere coguntur, quaererem utrum aliquas an nullas animas Deus damnet. Si nullas, nullum meritorum iudicium est, nulla providentia et casu potius quam ratione mundus administratur: non enim administratio casibus danda est. Hoc autem ai omnibus qualibetreligione devinctis credere nefas est, restat ut aut sit aliquarum animarum damnatio, aut nulla peccata sint. Sed si nulla peccata sunt, etiam nullum malum: quo disti si dixerint, haeresim suam uno ictu interficiunt”.

Le analisi agostiniane delineate hanno così reso evidente come la teodicea di Mani, nella sua fragilità, conduca alla crisi di ogni difesa di Dio e non alla salvezza del Signore davanti al peso del male. Alla luce della strutturale bontà dell'essere e della presenza del peccato e, al tempo stesso, a fronte della radice libera della caduta umana, da intendersi tanto in rapporto alla colpa di Adamo quanto in relazione ai peccati dell'umanità seguita alla caduta del primo uomo, viene a delinearci il rinnovato orizzonte filosofico della teodicea agostiniana.

Le analisi della riflessione agostiniana racchiusa nel nuovo spazio teorico delineato trovano nel *De Ordine* e nel *De Libero Arbitrio* la propria dimensione essenziale. Nel *De Ordine* è possibile scorgere la tematizzazione agostiniana del nesso tra la Misura provvidenziale divina e il peccato dell'uomo. Sono ben visibili in queste analisi i segni del distacco agostiniano dall'orizzonte concettuale manicheo:

“Se poi diciamo che il male fu imprevisto e quasi avversario a Dio, come alcuni pensano, nessuna persona colta tratterrà il riso, nessuna incolta non si sdegherà. Come ha potuto infatti nuocere a Dio quella non so quale natura del male? Se dicono che non ha potuto, non ci sarebbe allora stato motivo di creare il mondo: se dicono che ha potuto, è un'imperdonabile nefandezza credere che Dio sia violabile, o che non abbia potuto evitare con la sua potenza che la sua natura fosse violata. Essi dicono infatti che l'anima è quaggiù per scontare una pena, poiché tra la sua sostanza è quella di Dio non pensano che ci sia alcuna differenza”¹⁷¹.

Come evidente, la tematizzazione agostiniana del *De Ordine* è strutturalmente segnata dalla condanna agostiniana della concezione manichea della lotta dei principi eterni. Tale elemento essenziale del Manicheismo delineava una scissione costitutiva del reale e rappresentava la ricaduta ontologica del dualismo originario. Alla luce dell'evidenza della coincidenza di realtà e bontà Agostino non può che prendere le distanze dall'annuncio di Mani che arriva a

171Agostino, *De ordine*, cit., II, 46: “Si autem importunum fuisse et quasi improbum malum deo dicimus, quod nonnulli existimant, iam nemo doctus risum tenebit, nemo non suscensebit indoctus. Quid enim potuit deo nocere mali nescio qua illa natura? Si enim dicunt non potuisse, fabricandi mundi causa non erit; si potuisse dicunt, inexplicabile nefas est deum violabilem credere, nec ita saltem, ut vel virtute providerit, ne sua substantia violaretur; namque animam poenas hic pendere fatentur, cum inter eius et dei substantiam nihil velint omnino distare”.

scorgere l'antitesi originaria nel cuore stesso di ogni cosa. Se non vi è realtà che sia maligna compito dell'indagine sarà chiarire l'emergere del male nel tutto del bene divino.

L'analisi della tematizzazione agostiniana del nesso tra la Provvidenza e il male morale mira a delineare la natura del governo divino dell'ente e a rendere ragione della presenza in esso del negativo. Il nuovo delinearsi della teodicea agostiniana è analizzato nel suo articolarsi in una triplice direzione concettuale. In primo luogo viene tematizzata la riflessione agostiniana relativa alla soluzione neoplatonica del problema del male espressa, nel *De Ordine*, dalle parole di Licenzio. Essa coincide con la riconduzione del male a elemento strutturale e necessario della totalità ordinata che vive nell'armonia del contrasto. A tale stadio preliminare dell'analisi segue l'emergere della prospettiva specificamente agostiniana che fa del male una realtà segnata dalla contingenza e che scorge nella giustizia divina l'origine della presenza della colpa nel tutto armonico divino. Momento conclusivo dell'indagine è la riflessione agostiniana sulle discipline liberali come strumento essenziale per la conoscenza umana dell'ordine divino del mondo.

Alla luce dei risultati emersi nell'analisi della tematizzazione agostiniana del rapporto tra ordine divino e colpa umana, avrà luogo la problematizzazione degli elementi tracciati nel precedente momento delle analisi di Agostino. Emergerà così nell'orizzonte problematico racchiuso nella nozione agostiniana di libero arbitrio della volontà l'elemento decisivo della dimensione etica della teodicea agostiniana. Tale momento della riflessione di Agostino non manca, ancora una volta, di far emergere il distacco agostiniano dalle prospettive filosofiche del Manicheismo come le analisi del *De Libero Arbitrio* considerate rendono evidente:

“4. Tu sollevi un problema che mi travagliò violentemente sin da giovanissimo, e spossatomi, mi spinse e mi fece cadere tra gli eretici. A causa di tale caduta fui talmente abbattuto e sopraffatto da così grandi mucchi di favole inconsistenti, che, se l'amore di trovare il vero non mi avesse ottenuto il soccorso divino, non avrei potuto venirne fuori e riprendere fiato proprio in quella libertà di

cercare che avevo prima. E poiché con me si è trattato con cura perché fossi liberato da codesto problema, tratterò con te in quell'ordine seguendo il quale riuscii a scappare"¹⁷².

Le parole di Agostino, nel tracciare l'avvenuto distacco dalla setta di Mani, richiamano le ragioni di tale incontro. L'evidenza del peccato aveva suscitato gli interrogativi agostiniani che, a fronte della provenienza essenziale dell'anima umana da Dio, sembravano rendere necessario scorgere nel Signore l'origine delle colpe dell'uomo. Tale dinamica avvicinò Agostino al Manicheismo nella speranza di trovare nel principio maligno la soluzione all'origine del peccato. D'altronde, alla luce della crisi del paradigma manicheo delle due anime, la dimensione specifica della teodicea agostiniana viene ad assumere contorni diversi che fanno dell'unicità e della libertà del principio psichico l'elemento del radicale ripensamento della dimensione etica della teodicea agostiniana.

Elemento essenziale della tematizzazione agostiniana del *De libero Arbitrio* è il nesso tra colpa umana e giustizia divina. Compito del secondo momento dell'analisi sarà pertanto delinare l'essenza e l'origine dell'atto malvagio e indicare la natura dell'operare della giustizia divina attraverso una triplice direzione dell'indagine. In primo luogo sarà essenziale specificare la determinazione agostiniana della natura dell'atto colpevole attraverso un'analisi dei peccati che scorga, nell'infrazione della norma eterna, l'elemento decisivo delle ricerche. Passo successivo dell'indagine sarà mostrare la bontà della libertà umana colta nella sua provenienza essenziale e nel suo statuto ontologico. Momento conclusivo delle ricerche sarà l'analisi della radicalità del volere quale fonte ultima dell'agire umano e l'individuazione della deficienza dello statuto ontologico dell'umanità postadamitica come condizione preliminare per l'emergere del tema della grazia divina.

Le analisi si svolgeranno pertanto in una duplicità di direzioni che nel loro convergere vedranno delinearsi l'orizzonte filosofico essenziale della teodicea agostiniana segnata

¹⁷²Agostino, *De libero arbitrio*, cit., I, 4: "A. Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit et fatigatum in haereticos impulit atque deiecit. Quo casu ita sum afflicto et tantis obrutus acervis inanum fabularum, ut, nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum seduluo actum est, ut ista questione liberarer, eo tecum agam ordine, quem sectus evasi".

dall'oltrepassamento della realtà del male manichea e aperta al nesso tra ordine, bene e libertà. Tali elementi costituiranno la dimensione fondamentale per la determinazione conclusiva delle presenti indagini coincidente con la posizione agostiniana sul problema del male presente nelle *Confessioni*.

Parte I

L'ordine e il male

La Provvidenza e la colpa

Momento essenziale della teodicea di Agostino e luogo decisivo dell'emergere di alcuni elementi strutturali della soluzione agostiniana del problema del male morale è la riflessione di Agostino sull'ordine delle cose. Il tema dell'*ordo*, luogo del convergere di un'ampia pluralità di dimensioni della riflessione agostiniana¹⁷³, diviene centrale in rapporto

173 Nell'analisi dei caratteri essenziali racchiusi nella nozione agostiniana di ordine M. Bettetini individua cinque elementi strutturali di tale nozione agostiniana: l'onnicomprendività, il carattere distributivo, la natura di elemento strutturale dell'ente, l'idea dell'*ordo* come radice di bontà e bellezza della creatura e la sua connotazione gerarchica. Più precisamente è l'aspetto distributivo dell'ordine l'elemento attorno a cui vengono a raccogliersi le dimensioni essenziali del concetto di *ordo* delineato e in cui si fa evidente la centralità di tale nozione come punto d'incontro di una pluralità di dimensioni del pensiero agostiniano. Nell'idea agostiniana dell'ordine distributivo va colto l'atto creatore che istituisce le cose: "Da un punto di vista più teorico, Agostino dà una definizione di ordine che rientra tra le più note e più utilizzate, soprattutto dai medievali: *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositivo*, «l'ordine è la disposizione che attribuisce il loro posto alle cose uguali e disuguali». Ritorna la nozione stoica di «posto adeguato», arricchita dal concetto di distribuzione. L'ordine non è un dato di fatto, è dato da qualcuno che agisce sulle cose (gli eventi, le azioni, il mondo...) attribuisce ad ogni cosa il posto giusto e lì la conduce. Dio *ordinator iustissimus*, pone le cose al loro posto, perché l'ordine è la disposizione che attribuisce il suo posto ad ogni cosa". Il creare divino segna l'emergere di un ordine gerarchico delle creature caratterizzate da un diverso livello di perfezione e racchiuse, staticamente e dinamicamente, in una totalità che le comprende tutte e che è, al tempo stesso, radice dei suoi caratteri essenziali, espressi nella triade biblica *mensura, numerus, ordo*, e fonte della bontà e della bellezza dell'ente finito. Già a partire da questi primi rilievi viene a delinearsi la distanza del concetto agostiniano di ordine dalla nozione di matrice stoica. E' nella trascendenza divina rispetto all'ordine delle cose, racchiusa nell'atto creatore del Signore, che viene a emergere tale essenziale differenza: "La differenza tra l'ordine stoico.ciceroniano e quello di Agostino è dunque tutta in questa presenza del principio ordinatore che fa ordine e dà ordine. Il luogo adatto non è solo metafora per indicare il momento opportuno: resta metafora, ma di ben più ampio

all'emergere di una duplice direzione del problema del male: l'origine della colpa e la ragione della sua presenza nel Tutto.

L'enigmaticità della presenza del male morale è, per Agostino, tanto più grande quanto più forte si rivela essere l'evidenza delle tracce del governo divino del mondo. E' l'inconciliabilità della compresenza dei segni dell'operato della *ratio* divina nell'universo e delle tempeste della vita umana a costituire il paradosso da cui muovono le riflessioni di

valore, poiché il posto giusto ora equivale a quello che Dio ha definito per ogni essere nell'atto di dare l'essere". Cfr. M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, cit., p. 103. Si vedano anche: Id., *Disordine e male nel De Ordine*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 123-135; Id., *Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo "De Ordine" di Sant'Agostino. (1940-1990)*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 83, 1991, pp. 196-236. Approfondendo il motivo della centralità della nozione di ordine all'interno dell'orizzonte speculativo del pensiero di Agostino, attraverso un'analisi che si sofferma sulla ricezione agostiniana della nozione di ordine e sull'ampliamento della stessa riconducibile all'*iter* speculativo dell'Ipponate, A. I. Bouton-Touboullic coglie in un rapporto di continuità e innovazione la specificità della posizione agostiniana in questione. Agostino è, per la studiosa, erede dell'orizzonte concettuale della nozione di *ordo* riconducibile a Cicerone e Seneca e all'esperienza degli scrittori cristiani che hanno sviluppato la propria concezione dell'ordine divino in un dinamico e fecondo rapporto esegetico con le sacre Scritture. L'appartenenza agostiniana a tale orizzonte preliminare non deve però finire per ridurre l'apporto agostiniano all'ampliamento e all'evoluzione della nozione di *ordo*. L'idea dell'azione ordinatrice divina, intesa come punizione della colpa e premio dei meriti, la nozione di *ordo amoris* e l'idea stessa della conversione come ordinarsi nel tutto divino, rappresentano lo specifico portato della riflessione agostiniana: "En effet, attribuant à Dieu l'action d'*ordonner*, Augustin fait assumer à ces verbes des fonctions divines fondamentales – châtement d'un péché qui reste soumis à l'ordre, économie divine du salut – tandis qu'il impose l'idée d'*ordo amoris* et la définition de la paix comme *tranquillitas ordinis*; l'homme doit se conformer à l'ordre pour se convertir à Dieu". Ancora una volta è possibile evidenziare come nella nozione agostiniana di ordine vengano a coincidere una pluralità di dimensioni della riflessione di Agostino. Ciò si fa indice dello sforzo agostiniano di cogliere il riferimento strutturale del mondo, come totalità ordinata, al suo ordinatore divino: "De manière plus systématique que ne l'ont fait ses devanciers, il ancre dans l'ordre, lui-même intimement rattaché à Dieu, de nombreux aspects de son enseignement. Si, là où d'autres s'en dispensent, Augustin recourt volontiers au vocabulaire de

Agostino, è la frattura nella regolarità dell'armonia divina degli enti l'elemento di aporeticità che muove la tematizzazione agostiniana qui tracciata:

“Ma chi è tanto cieco di mente da dubitare di attribuire alla potenza e alla provvidenza divina qualsiasi razionalità nei movimenti dei corpi indipendente dalla disposizione e dalla volontà umana? A meno che o le membra di animali anche piccolissimi siano strutturate da combinazioni casuali in dimensioni tanto esatte e sottili, oppure qualcuno, pur negando che questo dipenda dal caso, possa ammettere che derivi da altro che da un principio razionale, oppure ancora, per futilità di vane opinioni, osassimo non attribuire al misterioso arbitrio divino l'ordine che ammiriamo nelle singole realtà, senza che vi abbia partecipato l'arte dell'uomo. E proprio questo è il problema, che le membra della pulce sono disposte in modo mirabile e perfetto, mentre la vita umana è turbata e sconvolta dalla successione incostante di innumerevoli tempeste”¹⁷⁴.

Nella misurata regolarità dei movimenti celesti e nella simmetria delle parti dei corpi di esseri minuscoli traspare, con forza, l'operato del principio razionale, Misura somma, che attribuisce

l'ordre, dans le cadre de sa propre pensée, cette valeur générale et fondatrice qu'E. Benveniste lui a reconnue, afin de comprendre le monde comme une totalité référée à Dieu”. Cfr. A. I. Bouton Touboulic, *Les valeurs d'ordo et leur réception chez Saint Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes», 45, 1999, p. 333.

174Agostino, *De ordine*, cit., I, 2: “Sed quis tam caecus est mente, ut quicquam in movendis corporibus rationis, quod praeter humanam dispositionem ac voluntatem est, divinae potentiae moderationique dare dubitet, nisi forte aut casibus tam rata subtilique dimensione vel minutissimorum quorumque animalium membra figurantur aut, quod casu quis negat, possit nisi ratione factum fateri aut vero per universam naturam, quod in singulis quibusque rebus, nihil arte humana satagente, ordinatum miramur, alienare a secretissimo maiestatis arbitrio ullis nugis vanae opinionis audebimus? At enim hoc ipsum est plenius quaestionum, quod membra pulicis disposita mire atque distincta sunt, cum interea humana vita innumerabilium perturbationum inconstantia verseretur et fluctuet”. Altro celebre esempio agostiniano dell'operare della *ratio* divina è l'episodio della zuffa dei galli. In proposito cfr. *De Ordine*, cit., I, 25-26: “Ci domandavamo molte cose: perché fanno così tutti i galli, perché lo fanno per dominare le galline loro soggette, perché quindi lo svolgersi della zuffa, oltre a questa considerazione più elevata, ci ha portato a provare il piacere dello spettacolo, che cos'è che in noi che ricerca ciò che è oltre i sensi, e d'altra parte che cosa si apprende per incitamento degli stessi sensi? Ci dicevamo: dove non c'è legge? Dove il dominio non è dato al migliore? Dove non c'è l'apparire della permanenza?”.

ad ogni ente la propria misura. D'altronde, a fronte dei cenni divini nel creato, e con pari evidenza, la vita umana si manifesta segnata dall'apparente anomia e dal peccato. E' questa rottura nell'ordinata perfezione del tutto a muovere la riflessione agostiniana sulla natura della preoccupazione divina per l'uomo:

“Tuttavia i migliori ingegni, che guardano agli scogli e alle tempeste della vita con la testa eretta per quanto è a loro possibile, non c'è cosa che bramino più avidamente di udire e si sforzino di comprendere del modo in cui avvenga che Dio si preoccupi delle cose umane e che proprio nelle cose umane siacosi tanto diffusa la malvagità, tanto che sembrerebbe di doverla attribuire non al governo divino, ma neppure a quello di uno schiavo se gli fosse dato tanto potere”¹⁷⁵.

Nel misurarsi con l'aporia della colpa umana nell'ordine del tutto la ragione si scontra con la problematicità racchiusa nel nesso tra la perfezione divina e la presenza del peccato. E' impossibile infatti trovare la ragione del male morale nella volontà divina o nel limite che il negativo rappresenterebbe per la potenza dell'Assoluto: la perfetta bontà e l'onnipotenza di Dio escludono radicalmente tali possibilità. Sembrerebbe allora unicamente l'indifferenza divina per l'uomo la radice della presenza del male, ma anche in tale risposta è chiara l'inconciliabilità con la perfezione assoluta del Signore. In nessun modo l'assoluto bene può abbandonare la creatura:

“Pertanto a coloro che si occupano di tali problemi appare quasi necessario pensare o che la divina provvidenza non riesce a giungere a queste cose umane ultime e più piccole o che di sicuro tutti i mali dipendono dal volere di Dio: entrambe sono ipotesi empie, ma soprattutto la seconda. Infatti credere che un qualunque essere sia abbandonato da Dio è per l'anima un'azione di grande ignoranza e molto pericolosa. D'altra parte nessuno tra gli uomini ha mai incriminato qualcuno perché non era in grado di fare qualcosa. Il rimprovero di negligenza è molto più mite del rimprovero di malizia e crudeltà. Quindi la ragione, tenendo presente la pietà, è costretta a pensare o che queste realtà terrene non possono essere governate da quelle divine, oppure che siano da esse trascurate e disprezzate, piuttosto che amministrate, in modo da rendere benigna e incolpevole ogni lamentela contro Dio”¹⁷⁶.

175/*vi*, 1: “Nec tamen quicquam est, quod magis avide expetant quaeque optima ingenia magisque audire ac discere studeant, qui scopulos vitae huius et procellas velut erecto, quantum licet, capite inspiciunt, quam quomodo fiat, ut et deus humana curet et tanta in humanis rebus perversitas usque quaque diffusa sit, ut non divinae sed ne servili quidem cuiusdam procurationi, si ei tanta potestas daretur, tribuenda esse videatur”.

Liberare Dio dal peso della colpa umana non è dunque ricondurre il peccato all'impotenza e all'indifferenza divina, ma, al contrario, è elevarsi all'ordine armonico del Tutto:

“A questo proposito, poniamo che uno ci veda così poco, che il suo sguardo riesca a percepire in un pavimento a mosaico solo una tessera per volta. Egli rimprovererebbe all'artista di essere incapace di ordinare e comporre le tessere e penserebbe che le diverse pietre sono disposte in modo disordinato, perché da lui quelle immagini non potrebbero essere ammirate con coerenza di unitaria bellezza”¹⁷⁷.

Tale elevazione, sostiene G. Madec, approfondendo il motivo agostiniano del nesso tra ritorno dell'uomo in se stesso e conoscenza del tutto, poggia sulla conversione umana quale propria condizione essenziale¹⁷⁸.

176 *Ibidem* : “Quamobrem illud quasi necessarium his quibus talia curae sunt, credendum dimittitur, aut divinam providentiam non usque in haec ultima et ima pertendi aut certe mala omnia dei voluntate committi; utrumque impium, sed magis posterius. Quamquam enim desertum deo quicquam credere cum imperitissimum, tum etiam periculosissimum animo sit, tamen in ipsis hominibus nemo quemquam non potuisse aliquid criminatus est. Neglegentiae vero vituperatio multo est quam malitiae crudelitatisque purgatior. Itaque velut compellitur ratio tenere non immemor pietatis aut ista terrena non posse a divinis administrari aut neglegi atque contemni potius quam ita gubernari, ut omnis de Deo sit mitis atque inculpanda conquestio”.

177 *Ivi*, I, 2: “Sed hoc pacto, si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tesserae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum eo, quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conlustrarique non possent”.

178 Tale analisi dello studioso rientra nelle considerazioni da egli dedicate agli elementi essenziali racchiusi nella concezione agostiniana della Provvidenza. Il primo aspetto delle riflessioni dedicate da G. Madec ad Agostino coincide con l'analisi del nesso tra conversione e conoscenza dell'ordine provvidenziale divino. Soffermandosi sulle pagine agostiniane del *Contra Academicos* e del *De ordine*, lo studioso fa emergere la stretta connessione visibile nel pensiero agostiniano tra i due elementi, dove la prima si pone come condizione necessaria della seconda. Nell'esperienza personale di Agostino tale motivo coincide, per lo studioso, con la lettura dei *Platonicorum libri* che rappresentano così la chiave d'accesso alla visione del Tutto in cui anche il male trova il suo posto: “Les libri platoniorum permirent à Augustine de faire retour à lui-même («redire ad memet ipsum»

La specifica soluzione agostiniana del problema indicato viene a delinearsi, nei suoi tratti essenziali, nelle riflessioni agostiniane del *De Ordine* e, più precisamente, nel confronto di Agostino con Licenzio. Al fine di cogliere preliminarmente l'orizzonte problematico in questione è necessario delineare l'emergere del problema dell'ordine all'interno del dialogo di Agostino considerato. Ciò permetterà, al tempo stesso, di individuare gli elementi costitutivi della trattazione agostiniana in analisi.

et de découvrir Dieu comme Être et comme Créateur (*Conf.* VII, 10, 16); ce qui provoqua une nouvelle vision du monde» dans sa totalité (...) Il faut donc se convertir, pour acquérir cette vision du Tout". Per Madec va d'altronde sottolineato come l'ottimismo metafisico di fondo della prospettiva di Agostino sia mitigato dalla consapevolezza agostiniana della condizione di strutturale colpevolezza dell'uomo macchiatosi della colpa adamitica. L'ottimismo metafisico della soluzione agostiniana trova così un proprio bilanciamento nel pessimismo antropologico di Agostino. Nonostante l'ascendenza neoplatonica della soluzione agostiniana del problema dell'ordine divino è d'altronde necessario sottolineare, secondo lo studioso, la differenza tra la posizione di Plotino e quella agostiniana, dove l'elemento di distanza è racchiuso nelle diverse nozioni di Dio, mondo e uomo soggiacenti ai due orizzonti filosofici che vedono l'emergere della nozione di trascendenza della provvidenza divina come aspetto di essenziale della posizione agostiniana rispetto alla prospettiva neoplatonica: "En deçà du problème de la Providence, ce sont les conceptions de Dieu du monde et de l'homme qui diffèrent profondément dans les deux doctrines (...) Du point de vue plotinien, la *proiudentia* augustinienne ne peut être qu'une *pro-orasis*: une prévision, un plan de fabrication, et non une pronoià: une primauté noétique qui constitue l'univers sensible". G. Madec sottolinea inoltre la sostanziale pluralità delle dimensioni dell'operare provvidenziale divino, che si delinea rivolto, al tempo stesso, alla natura e al volere umano, al singolo e alla storia: "L'action de la Providence est double naturelle et volontarie (...) Dieu crée les natures par sa bonté, il ordonne les volontés par sa puissance (...) Dieu est «*ordinator malum et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator*» (*Conf.* I, 10, 16). Le mal moral qu'est le péché, n'est nullement de son fait; mais, une fois qu'il est commis, Dieu rétablit l'ordre, assurant de toute façon la beauté de l'univers (...) La Providence régit donc aussi l'histoire du genre humain: Elle préside aussi bien aux changements qui affectent cette histoire qu'à ceux qui se produisent dans la nature". Lo studioso sottolinea inoltre, conclusivamente, come la soluzione agostiniana del problema del male, pur nel suo carattere di risposta razionale all'enigma del negativo, vada colta all'interno dell'esperienza di fede di Agostino come i continui richiami agostiniani alle sacre Scritture, a fronte dell'interrogativo sull'operato della Provvidenza divina, attestano. In tal senso, sostiene Madec, la teodicea agostiniana è da cogliersi come sforzo filosofico

Una notte Agostino, intento a riflettere, avvertì il diverso suono dell'acqua che scorreva dietro i bagni e, incuriosito da ciò, iniziò a chiedersi quale potesse esserne la causa: "Mi sembrava assai strano che la stessa acqua scorrendo sulle pietre producesse un suono ora più distinto, ora più soffocato. Iniziai a domandarmi quale ne potesse essere la causa"¹⁷⁹. Avvertito dai rumori provenienti dalla stanza di Licenzio che il ragazzo era sveglio, Agostino pose al giovane e a Trigezio il suo interrogativo. La ragione del diverso risuonare dell'acqua, andava cercata, per Licenzio, nell'ammucchiarsi delle foglie cadute nel canale:

««Quale vi sembra che possa essere la causa», domandai, «per cui il suono è così vario? Non possiamo pensare infatti che qualcuno a queste ore interrompa tante volte quel corso o attraversandolo o lavandovi qualcosa». «Che cosa ne pensi», disse Licenzio, «di foglie di qualsiasi genere, che in autunno cadono di continuo e in abbondanza per ogni dove, che, ammucciate nello stretto canale, di tanto in tanto siano travolte e si spostino e, quando l'onda che le spingeva è passata, di nuovo si raccolgano e siano stipate, o di qualunque altra cosa che accada per la diversa disposizione delle foglie galleggianti, che riesce ora a frenare, ora a accelerare in quel modo lo scorrimento?» A me, che altra non ne avevo, sembrò probabile quella spiegazione e confessai, lodando il suo ingegno, di non aver trovato nulla, sebbene a lungo avessi cercato perché accadesse così»¹⁸⁰.

non distinto dalla dimensione della fede: "Ces plaintes, ces doutes et d'autres analogues sont de tous les jours et de tous les temps. Ils ne sont pas l'apanage des mécréants, trop de chrétiens font chorus; et à ceux-ci Augustin ne peut répondre qu'en les renvoyant aux saintes Écritures. Ce sont elles qui fournissent le remède approprié à chaque maladie de l'esprit. Augustin ne songeait pas à faire concurrence à Plotin ou à quelque autre philosophe. Il n'en éprouvait pas le besoin!". Cfr. G. Madec, *Thématique augustinienne de la Providence*, «Revue des Études Augustiniennes», 41, 1995, p. 293 e sgg. Si veda anche: Id., *À propos d'une traduction du De Ordine II, 5, 16*, «Revue des Études Augustiniennes», 16, 1970, pp. 179-186.

179Agostino, *De ordine*, cit., I, 6: "Mirum admodum mihi videbatur, quod nunc clarius nunc pressius eadem aqua strepebat silicibus inruens. Coepi a me quaerere quaenam causa esset".

180 *Ivi*, I, 7: "Quid putas, inquit Licentius, nisi alicubi folia cuiuscemodi, quae autumnus perpetuo copioseque decidunt, angustiis canalibus intertrusa evinci aliquando atque cedere, ubi autem unda, quae urgebat, pertransierit, rursum colligi atque stipari aut aliquid aliud vario caso foliorum natantium fieri, quod ad illum fluxum nunc refrenandum nunc emittendum similiter valeat? – Visum est mihi probabile aliud non habenti confessusque sum laudans ingenium eius nihil me invenisse, cum diu quaesissem, cur ita esset".

Nelle parole di Agostino emerge il tema decisivo delle analisi agostiniane del *De Ordine*, vale a dire il problema della causalità. La causa è qui delineata, in primo luogo, nel suo nesso con l'accadere del quale costituisce, sul piano ontologico, il fondamento, e sul piano logico, la ragione. E' qui dunque preliminarmente indicata come causa di qualcosa ciò che determina l'avvenire di un evento: nelle parole di Licenzio la causa del diverso risuonare dell'acqua è il cadere delle foglie. D'altronde ciò che emerge allo stesso tempo con evidenza nelle parole di Licenzio, è la connessione stretta tra le cause che vengono a costituire una successione ordinata di eventi. E' in tale orizzonte concettuale che viene a emergere il problema dell'ordine:

“E io replicai: «Ma da dove suole nascere la meraviglia, o colei che è madre di questo vizio, se non da un avvenimento insolito al di fuori dell'ordine evidente delle cause?». Ed egli: «Ammetto che sia al di fuori dell'ordine evidente», disse, «perché non mi sembra che accada nulla al di fuori dell'ordine»”¹⁸¹.

Non solo ogni accadere ha una causa, ma ogni evento è nell'ordine delle cose. La legge a cui è subordinato ogni avvenimento e che assegna a ogni cosa il proprio luogo è l'ordine, lo strumento divino di governo del mondo.

Per quanto le posizioni di Licenzio e di Agostino sembrino coincidere, in realtà le tesi dell'uno e dell'altro sono differenti e la distanza tra le due si rivela, a ben vedere, notevole. Sarà proprio nel chiarimento degli elementi di fragilità racchiusi nella posizione del giovane amante della poesia che emergerà la specifica concezione agostiniana dell'ordine divino dell'ente:

“A questo punto mi sentii sostenuto da una speranza più viva di quanto sono solito essere quando li interrogo, perché l'intelligenza del ragazzo, da poco dedicata a questo genere di cose, aveva raggiunto un concetto così grande e così prontamente, senza che prima fra noi si fosse mai sollevata una discussione intorno a questo genere di problemi. «Bene», dissi, «bene, ma proprio bene hai capito un pensiero molto profondo e hai osato molto in alto. Credimi, è un pensiero che

181/*vi*, I, 8: “Unde enim solet, inquam, oboriri admiratio aut quae huius vitii mater est nisi res insolita praeter manifestum causarum ordinem? – Et ille : Praeter manifestum, inquit, accipio; nam praeter ordinem nihil mihi fieri videtur”.

trascende di parecchio l'Elicon, alla cui vetta tu pure ti sforzi di giungere come se fosse il cielo. Ma voglio che tu difenda la tua tesi, perché cercherò di demolirla»¹⁸².

Se la perfezione divina implica la cura dell'Assoluto per l'uomo, allora non vi è alcunché al di fuori dell'armonia delle cose: anche la colpa è nell'ordine. Saper cogliere il senso di tale equilibrio dinamico richiede, per Agostino, l'educazione alla visione teoretica delle discipline liberali:

“«Se ti preoccupi dell'ordine», gli risposi, «devi tornare a quei versi. Infatti l'istruzione delle discipline liberali, se condotta con ragionevole moderazione e sobrietà, rende coloro che amano più pronti, più perseveranti, più ferventi nei confronti della verità da abbracciare, affinché più ardentemente la desiderino, con più costanza la inseguano e infine più dolcemente vi aderiscano»”

¹⁸³.

Trattare il problema del governo divino del mondo verrà così a coincidere con la necessaria analisi della natura dell'apporto delle discipline liberali al tentativo di penetrare l'ordine delle cose. Alla luce delle considerazioni svolte l'analisi si articolerà in tre momenti: necessità del male, armonia del negativo, discipline liberali. Saremo così fedeli alle dimensioni fondamentali della riflessione agostiniana seguendone le direzioni essenziali.

182 *Ivi*, I, 8. “Hic ego erectior spe alacriore quam soleo esse, cum aliquid ab his requiro, quod rem tantam et tam subito heri paene ad ista conversus adolescentis animus concepisset, nulla umquam de his rebus inter nos antea questione agitata: Bene, inquam, bene, sed prorsus bene multum sensisti, multum ausus es. Hoc, mihi crede, longo intervallo transcendit Heliconem, ad cuius verticem tamquam ad caelum pervenire conaris. Sed pervellem adesses huic sententiae; nam eam labefactare temptabo”.

183 *Ivi*, I, 24: “Si ordinem, inquam, curas, redeundum tibi est ad illos versus. Nam erudito disciplinarum liberalium modesta sane atque succinta et alacriores et perseverantiores et commotiores exhibet amatores amplectendae veritati, ut et ardentius adpetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius”.

La necessità del male

Al fine di accedere al senso proprio delle tesi di Licenzio è essenziale muovere dalla progressiva determinazione della natura degli eventi ordinati che emerge nei primi passi del confronto con Agostino. La specificazione dei caratteri essenziali degli eventi nell'ordine ha luogo, *in primis*, per via negativa e coincide con l'individuazione della non casualità degli stessi come elemento strutturale di ciò che è ordinato:

“«Allora», mi disse, «ti prego, fammi delle domande, per vedere se potrò proprio con le mie parole affrontare un problema così grande che non so come spiegare». «Innanzitutto», ripresi io, «rispondimi a questa: perché ti sembra che quest'acqua non scorra a caso, ma secondo un'ordine»¹⁸⁴.

La non casualità dell'accadimento nell'ordine trova ulteriore specificazione nell'impossibilità per lo stesso di verificarsi diversamente da come accade. E' dunque la necessità uno degli elementi essenziali degli eventi ordinati:

“«Ma perché il fatto che le foglie, come dici tu, sono cadute in modo tale da destare in noi meraviglia, perché potremmo pensare che derivi da un ordine e non piuttosto dal caso?» «Come se», replicò, «chi osserva con tutta chiarezza che niente può accadere senza una causa, potesse ritenere che le foglie sarebbero potute o dovute cadere in modo diverso da come sono cadute»¹⁸⁵.

184 *Ivi*, I, 11: “Iam, inquit, interroga, oro te, si possim hoc tantum nescio quid explicare et verbis et meis – Hoc ipsum, inquam, mihi responde, primo unde tibi videatur atque ista non temere sic, sed ordine influere”.

185 *Ibidem*: “Quod vero illa, ut dicis, folia sic inciderunt, ut hoc quod ammittati sumus eveniret, quo tandem ordine ac non casu potius factum putabimus? – Quasi vero, inquit ille, aliter atque ceciderunt debuissent aut potuissent cadere cuiquam videri potest serenissime intuenti nihil posse fieri sine causa”.

Nelle parole di Licenzio J. Doignon scorge le tracce del rifiuto stoico di ogni forma di casualità e l'affermazione esplicita dell'idea di una necessità immanente alle cose. Dove sembra che traspaia il caso va allora scorto l'operare di una necessità nascosta, ma intrascendibile, che costituisce la *ratio* del reale: "Absolutiser l'ordre, même en reconnaissant qu'il risque de n'être pas toujours "patent", est un moyen d'exorciser la tentation, dénoncée chez Ciceron par le stoïcien Balbus, de se rebattre, faute d'une autre explication, sur le hasard"¹⁸⁶.

186 J. Doignon, *L'émergence d'un "ordre très secret" dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu*, «Revue des Études Augustiniennes», 42, 1996, p. 244. Si vedano anche: J. Doignon, *Le De Ordine, son déroulement, ses thèmes*, in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1987, pp. 112-150. Sul problema del rapporto agostiniano con le concezioni della Provvidenza divina di matrice stoica e neoplatonica cfr.: V. Pacioni, *La provvidenza divina e il male nella storia. A proposito di un testo controverso, "De Ordine", I, 1,2*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 137-148. In merito alla riflessione agostiniana relativa al problema del male e al suo nesso con il pensiero neoplatonico e più specificamente plotiniano interessanti si rivelano i rilievi di J.-N. Bezançon. Lo studioso evidenzia come l'elemento di matrice plotiniana rinvenibile nelle analisi del *De Ordine* sia da individuare nella necessità di considerare il negativo come parte della totalità dell'ente. E' in tal senso nella critica ad ogni prospettiva che analizzi la realtà del male prescindendo dalla sua appartenenza al tutto che emerge, per J.-N. Bezançon, la componente neoplatonica delle analisi agostiniane in questione: "Et c'est précisément par cette idé d'un ensemble, d'un tout ordonné où chaque élément doit être référé aux autres, que Plotin va fournir à Augustin la clef de la solution philosophique du problème du mal. Alors en effet que l'univers des manichéens est, comme nous l'avons vu, matérialiste, puisque même la substance divine et ce qui en procède est finalement d'essence matérielle, l'univers néoplatonicien, qui est celui de la culture ambiante à l'époque d'Augustin, est susceptible de degrés, depuis la matière elle-même jusqu'aux réalités spirituelles du monde intelligible; et entre ces degrés il y a un ordre, une hiérarchie, une harmonie, qui en fait l'unité. On peut donc dire qu'à Milan, sous l'influence conjointe du christianisme et du néoplatonisme, Augustin rompt définitivement avec la vision manichéenne d'un monde écartelé par l'éternel affrontement de deux principes irréconciliables, pour concevoir un ensemble cohérent d'êtres hiérarchisés, qui, lorsqu'ils sont référés à l'harmonie qu'ils constituent tous ensemble, ne peuvent être que bons. A ceux qui critiquaient la négligence des dieux Platon, dans les *Lois*, répondait déjà que pour juger équitablement le monde, il faut en considérer les parties dans leur rapport à l'ensemble, et non en elles-mêmes dans

Nelle sue analisi dedicate alla nozione agostiniana di ordine nascosto J. Doignon delinea l'emergere di tale elemento concettuale nelle riflessioni agostiniane del *De ordine*. Licenzio, modello nell'opera agostiniana della prospettiva stoica e neoplatonica dell'immanenza e della necessità della *ratio* divina, di fronte all'idea agostiniana di eventi al di fuori dell'ordine evidente delle cose, lascia emergere la prospettiva di un ordine nascosto che è parte integrante della necessità universale. Il silenzio di Agostino suscita la riflessione dello studioso che cerca di conciliare il ruolo della nozione agostiniana di Fortuna con l'arrendevolezza dell'Ipponate nel confronto con le parole di Licenzio. E' individuando nella Provvidenza divina il senso di tale nozione agostiniana che il tacere di Agostino trova la propria specificità. Nonostante l'apparente coincidenza di prospettiva, la tesi agostiniana si rivela ben lontana dal senso delle parole di Licenzio. Nelle nozioni di ordine nascosto e di ordine evidente del giovane si scorgono i segni della necessità stoica, nel piano segreto agostiniano è invece visibile l'operare della Provvidenza divina. Dio opera attraverso segni che è compito dell'uomo scorgere. La Fortuna agostiniana si fa così specchio visibile della Provvidenza: "Mais a l'aide d'une raison en elle même "très secrete", parce que nous est encore très obscure la place laissée au mal par la providence et grâce à un enseignement qui reste très éloigné du commun des hommes – c'est le thème porphyrien du petit nombre d'initiés- nous avons la « promesse » de découvrir que la providence regit toutes choses et que la « fortune » n'est que sa face visible"¹⁸⁷.

leur infime détail; c'est la thèse même reprise par Plotin dans l'ensemble du traité *De la providence* (..) Le mal, discordance, ne peut apparaître que pour un esprit borné, incapable d'une certaine hauteur de vue, d'un regard d'ensemble. Et telle est bien l'idée développée par Augustin, non sans quelque rhétorique: de même qu'un homme à la vue courte est incapable de comprendre le dessin d'une mosaïque alors que son regard en s'en saisit qu'un carreau, et qu'il accuse alors l'artiste d'ignorer l'ordre et la composition, de même l'homme qui a un esprit faible est incapable de percevoir l'harmonie des êtres dans l'univers, et sous prétexte qu'un détail le choque, il accusera l'ensemble de désordre. Mais si on accepte de ne pas regarder les choses «angusto animo» chacune apparaîtra comme concourant à l'harmonie d'ensemble". Cfr. J.-N. Bezançon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et Saint Augustin*, in «Recherches Augustiniennes», 3, 1965, pp. 139-140.

187 *Ivi*, pp. 250-251.

Dalle parole di Licenzio appare evidente come ogni accadimento nell'ordine trovi origine in qualcosa che lo precede temporalmente¹⁸⁸ e ne determina l'accadere, vale a dire, nella causa dell'evento: "Per questo, ti prego, che nessuno mi chieda perché qualcosa accade. E' sufficiente che niente avvenga, niente si generi che non sia stato prodotto e mosso da una causa"¹⁸⁹. Licenzio indica nella causa efficiente e nella causa finale le possibili tipologie di causalità all'origine degli accadimenti nell'ordine. La prima emerge con chiarezza nel tentativo del giovane di rendere ragione della necessità della caduta delle foglie. All'origine di essa ci sono la posizione dell'albero, il soffio dei venti e il peso delle foglie stesse:

"Vuoi forse che io indaghi la posizione degli alberi e dei rami e la quantità di peso che la natura ha imposto alle foglie? E spetta a me ricercare il movimento dell'aria che le fa volare o la lentezza con cui discendono e i vari modi di cadere dovuti alla condizione del cielo, al peso, alla loro forma e ad altre innumerevoli oscure cause? Sono realtà nascoste ai nostri sensi, totalmente nascoste: e tuttavia non è nascosto all'animo, non so in che modo, che niente avviene senza una causa, e questo è abbastanza per il problema affrontato"¹⁹⁰.

La causa finale, sia essa il volere dell'uomo o l'operare della natura, è invece, per Licenzio, la ragione ultima della semplice presenza dell'albero:

188Agostino, *De ordine*, cit., I, 12: "Lui piuttosto ci insegni come possa avvenire qualcosa che non sia stato preceduto da una causa".

189*Ivi*, I, 14: "Quare iam, rogo, nemo ex me quaerat, cur quidque fiat. Satis est nihil fieri, nihil gigni, quod non aliqua causa genuerit ac moverit".

190*Ivi*, I, 11: "Quid? Iam vis persequar situs arborum atque ramorum ipsumque pondus, quantum natura foliis imposuit? Quid? Aeris vel mobilitatem, qua volitant, vel mollietatem, qua descendunt, variosque lapsus pro adfectione caeli, pro onere, pro figuris suis ceterisque innumerabilibus atque obscurioribus causis quid me adtinet quaerere? Latet ista sensus nostros, penitus latent; illud tamen, quod adgressae quaestioni satis est, nescio quo modo animum non latet, nihil fieri sine causa".

“Un antipatico ficcanaso potrebbe difatti continuare a domandare: che motivo c’era che proprio lì si mettessero degli alberi? Risponderò che gli uomini si sono insediati su terre fertili. E se gli alberi non sono da frutto e sono sorti per puro caso? A questo risponderò che noi non vediamo abbastanza e che la natura, che li ha fatti nascere, non opera mai a caso”¹⁹¹.

Gli eventi ordinati sono dunque accadimenti necessari prodotti da qualcosa che li precede temporalmente e ne determina l’accadere. Dalle parole di Licenzio è inoltre più volte emerso come non vi sia accadere al di fuori dell’ordine delle cose, e dunque, come tutto sia nell’ordine. Inizia qui a delinearsi nel nesso tra successione ordinata delle cose e regola d’ordine divina dell’avvenire l’orizzonte essenziale della posizione di Licenzio:

“E io domandai: «Almeno, che cosa pensi che sia contrario all’ordine?». «Niente.», rispose, «Come potrebbe qualcosa essere contrario a ciò che tutto comprende, tutto subordina? Ciò che fosse contrario all’ordine, sarebbe necessariamente al di fuori dell’ordine. Quindi si deve pensare che non ci sia niente di contrario all’ordine»”¹⁹².

L’ordine delle cose è il succedersi ordinato degli avvenimenti il cui essere nell’ordine viene a coincidere con l’avere una posizione precisa nella necessaria successione delle cose. Il principio che costituisce la serie delle cose e lega tra loro gli enti è che ogni avvenimento abbia una causa. Nell’idea di Licenzio che l’ordine costituisca la regola del divenire emerge un elemento decisivo della stessa concezione agostiniana dell’*ordo*: “A questo punto egli saltò sul letto per la gioia ed esclamò: “«Chi mai negherà, o gran Dio, che tu governi tutte le cose

191 *Ibidem*: “Potest enim odiosus percontator pergere quaerere, quae causa erat, ut ibi arbores ponerentur. Respondebo secutos esse homines uber terrae. Quid, si fructosae arbores non sunt ac temere natae sunt? Et hic respondebo nos parum videre; nam temerariam quae illas genuit nequaquam esse naturam ”.

192 *Ivi*, I, 15: “Quid saltem censes, inquam, ordini esse contrarium? – Nihil, ait ille ; nam quomodo esse quicquam contrarium, potest ei rei, quae totum occupavit, totum obtinuit ? Quod enim erit ordini contrarium, necesse erit esse praeter ordinem; nihil autem esse praeter ordinem video; nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium”.

con ordine? Come concordano tutte le realtà! Come sono strette nei loro nodi da regolari successioni!”¹⁹³.

L’ordine è dunque lo strumento divino di governo dell’ente: “Tacque qualche momento, per raccogliere in una definizione tutte le nozioni che aveva sull’ordine. E poi con più sicurezza disse: «l’ordine è ciò per cui sono condotte tutte le cose che Dio ha creato»”¹⁹⁴. Attraverso il succedersi ordinato degli eventi Dio realizza i propri fini:

“Quanto grandi e numerosi fatti sono accaduti perché noi parlassimo di questi argomenti! E quanti ne accadono perché ti possiamo trovare! E da dove se non dall’ordine delle cose deriva ed è indirizzato il fatto che noi ci siamo svegliati, che hai avvertito quel suono, che ne hai cercato in te una causa e che non l’hai trovata di un avvenimento tanto insignificante? E perfino un topo si è fatto notare perché io mi faccia notare sveglio”¹⁹⁵.

Il volere divino si rivela in tal senso essere il fondamento della successione delle cose: “«Sicuramente Dio ama l’ordine». «Certo che l’ama», intervenne l’altro, «da Lui deriva e in Lui si fonda»”¹⁹⁶. In ciò emerge la natura della relazione tra causa finale e causa efficiente nell’ordine divino. Luogo esemplificativo di tale nesso tra le diverse tipologie di causalità è l’analisi agostiniana dello scorrere dell’acqua nei canali: “Il fatto che venga convogliata in canali di legno e condotta per i nostri usi può appartenere a un ordine. Questo è dovuto agli uomini che hanno usato la ragione per poter bere e lavarsi in un solo corso d’acqua e per la

193/*vi*, I, 14: “Quis neget, deus magne, inquit, te cuncta ordine administrare? Quam se omnia tenent! Quam ratis successionibus in nodos suos urgentur! ”.

194/*vi*, I, 19: “Paululumque siluit, ut in definitionem, quid quid illi de ordine notionis erat, conduceretur, deinde erectior : Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae Deus constituit”.

195/*vi*, I, 14: “Quanta e quam multa facta sunt, ut haec loqueremur! Quanta fiunt, ut te inveniamus! Unde enim hoc ipsum nisi ex rerum ordine manat et ducitur, quod evigilavimus, quod illum sonum advertisti, quod quaesisti tecum causam, quod tu causam tantillae rei non invenisti ? Sorex etiam prodiit, ut ego vigilans prodar”.

196/*vi*, I, 17: “Certe enim deus amat ordinem. –Vere amat, ait ille, ab ipso manat, et cum ipso est ”.

conformazione dei luoghi era necessario che così fosse”¹⁹⁷. Come il volere umano è la ragione dello scorrere dell’acqua nei canali così la volontà divina è il fondamento dell’ordine delle cose.

D'altronde, se ogni evento è nell’ordine, anche l’errore e la colpa devono essere nella successione delle cose ed essendo quest’ultima lo strumento della Provvidenza divina Dio risulterebbe essere responsabile dell’ignoranza e della colpa umane:

“«Che vuoi che pensi?» disse Trigezio, «Comprendo bene ciò che dici e per me è abbastanza ciò che ne capisco. Infatti hai detto che anche il male è contenuto nell’ordine e che lo stesso ordine deriva da Dio e che da Dio è amato. Da questo consegue che anche il male deriva da Dio e che Dio ama il male»”¹⁹⁸.

Inoltre, se ogni avvenimento è necessario, anche il peccato e l’errore devono essere tali ed essendo la norma divina radice della successione ordinata degli eventi, Dio risulta essere integralmente causa della colpa umana. A fronte delle accuse di Trigezio le parole di Licenzio rivelano, nella duplicità delle loro direzioni, la stessa risposta all’aporia del male. Se Dio ama il bene e non ama il male, e l’ordine delle cose è lo strumento del volere divino, allora la presenza del male nella successione ordinata degli eventi è la realizzazione di tale rifiuto del Signore:

“« Dio non ama il male», disse, «se non altro perché non fa parte dell’ordine che anche Dio ami il male. Ma come è possibile che il male non rientri nell’ordine, giacché Dio non lo ama? Infatti l’ordine stesso del male è di non essere amato da Dio. E forse ti sembra un ordine insufficiente delle cose che Dio ami il bene e non ami il male? Dunque il male che Dio non ama non è fuori dell’ordine che Dio ama: egli infatti vuole che si ami il bene e che non si ami il male e questo viene dal supremo ordine e dalla divina disposizione»”¹⁹⁹.

197*Ivi*, I, 11: “Nam quod ligneolis canalibus superlabitur et ducitur usque in usus nostros, potest ad ordinem pertinere. Factus est enim ab hominibus ratione utentibus, ut uno eius itinere simul et biberent et lavarent, et pro locorum opportunitatibus consequens erat ut ita fieret”.

198*Ivi*, I, 17: “Quid cogitem?, inquit Trygetius, Accipio prorsus quod dicis satisque mihi est in eo quod intellego. Certe enim et mala dixisti ordine contineri et ipsum ordinem manare a summo Deo atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligit”.

E' dunque affinché il male non sia amato che esso è presente nell'ordine delle cose. Inoltre, se Dio è giusto, è necessario che premi i buoni e punisca i malvagi, ma in nessun modo ciò sarebbe possibile se non vi fossero i peccati:

“«Voglio sapere da te, scusami, se Dio è giusto». L'altro taceva (...). E siccome questi taceva, Licenzio proseguì: «Se risponderai che Dio non è giusto, vedrai come comportarti tu, che poco fa mi hai accusato di empietà. Se invece Dio è giusto, come ci è trasmesso dalla fede e come noi sentiamo che sia per necessità dello stesso ordine, allora è giusto essenzialmente nel distribuire a ciascuno il suo. E come puoi parlare di distribuzione, dove non ci sia una distinzione? E quale distinzione, se tutto è bene? E quale trasgressione dell'ordine si può trovare, se dalla giustizia di Dio è dato a ciascuno il suo secondo i meriti dei buoni e dei cattivi? Ora tutti ammettiamo che Dio è giusto. Quindi tutto è compreso nell'ordine»”²⁰⁰.

La presenza del male nell'ordine ha nella punizione divina la propria ragione essenziale. Entrambe le risposte di Licenzio evidenziano come Dio, pur non volendo il male, ne sia la causa. La presenza del negativo nella successione ordinata delle cose è infatti necessaria per realizzare i fini divini nei quali il male viene così a configurarsi come necessità indesiderata, ma imprescindibile:

“E poiché questo ordine e questa disposizione garantiscono, grazie a questa stessa distinzione, l'armonia dell'universo, ne consegue che anche il male sia necessario. Così in certo qual modo la

199/*vi*, I, 18: “Non diligit deus mala, inquit, nec ob aliud nisi quia ordinis non est, ut deus mala diligit; et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala. At vero ipsa mala qui possunt non esse in ordine, cum deus illa non diligit? Nam iste ipse est malorum ordo, ut non diligantur a deo. An parvus rerum ordo tibi videtur, ut et bona deus diligit et non diligit mala? Ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit deus, et ipsum tamen ordinem diligit. Hoc ipsum enim diligit, diligere bona et non diligere mala, quod est magni ordini set divinae dispositionis”.

200/*vi*, I, 19: “Tacebat ille nimis, (...). Quo tacente, ille ita secutus est: Si enim deum iustum non esse responderis, tu videris quid agas, qui me dudum impietatis arguebas. Si autem, ut nobis traditur nosque ipsius ordinis necessitate sentimus, iustus est deus, sua cuique distribuendo utique iustus est. Quae autem distributio dicit potest, ubi distinctio nulla est? Aut quae distinctio, si bona sunt omnia? Quidve praeter ordinem reperiri ipotest, si dei iustitia bonorum malorumque meritis sua cuique redduntur? Iustum autem deum omnes fatemur; totum igitur ordine includitur”.

bellezza di tutte quante le cose è plasmata dai contrari come da antitesi, cosa che per noi è piacevole anche nel parlare”²⁰¹.

Essendo il fine sommo di Dio la bellezza del tutto, ed essendo le ombre necessarie all’armonia delle cose, pur non amandolo, Dio non può prescindere dal male. Alla luce delle osservazioni di Licenzio è ora necessario cogliere il senso proprio della posizione agostiniana.

201 *Vi*, I, 18: “Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex anthiteticis quodam modo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis omnium simul rerum pulchritudo figuratur”.

L'armonia del negativo

La posizione agostiniana relativa al problema del male emerge nella tematizzazione della tesi di Licenzio e, più precisamente, nell'analisi agostiniana del nesso istituito dal ragazzo tra la serie delle cose, intesa come successione ordinata degli eventi, e il peccato, accadimento necessario nell'ordine dell'ente. Nucleo tematico fondamentale è dunque la relazione tra l'ordine come strumento divino e la realtà del male intesa come elemento necessario per il raggiungimento degli scopi della Provvidenza:

“Perciò torniamo a quella definizione di ordine. Hai detto che l'ordine è ciò per cui Dio conduce tutte le cose. Non c'è niente, mi pare, che Dio non conduca: per questo non ti è sembrato che si potesse trovare nulla al di fuori dell'ordine. « Rimane la mia opinione», disse, «ma so già che cosa stai per chiedermi e cioè se Dio conduca tutte le cose che dobbiamo confessare che non sono ben condotte»²⁰².

La crisi della posizione di Licenzio emerge, in primo luogo, nella tematizzazione agostiniana del nesso tra trascendenza e immanenza divina nell'ordine delle cose. La tesi di Licenzio, infatti, lascia trasparire tale ambiguità nel delimitare l'ordine come strumento del governo divino dell'ente e nel tracciare nella serie ordinata degli eventi il luogo del compiersi del rifiuto e della punizione divina del negativo. In tale prospettiva l'ordine appare dunque mezzo divino e regola a cui l'Assoluto stesso è sottoposto:

“Mi pare di ricordare che hai detto che l'ordine è ciò per cui Dio conduce tutte le cose». «Sono pronto», rispose, «per quanto ne sono capace». «In che modo, dunque», domandai, «Dio conduce tutte le cose secondo l'ordine? Anche Egli è condotto secondo l'ordine o piuttosto tutte le cose tranne Dio sono governate da Lui secondo l'ordine?»²⁰³.

202 *Ivi*, II, 21: “Quare iam ad illam tandem ordinis definitionem redeamus. Nam ordinem esse dixisti, quo deus agit omnia. Nihil autem, ut video, non agit deus; nam inde tibi visum est nihil praeter ordinem posse inveniri. – Manet, inquit, sententia mea; sed iam video quid sis dicturus, utrum deus agat, quae non bene agi confitemur”.

203 *Ivi*, II, 2: “Nam meminisse me arbitror te ordinem esse dixisse, per quem deus ageret omnia. – Paratus sum, inquit, quantum valeo. Quomodo ergo, inquam, agit ordine omnia deus? Itane ut etiam se

Sviluppare il motivo critico del trascendere divino l'ordine delle cose richiede la necessaria determinazione della natura degli enti sottoposti al governo del Signore. Decisivo risulta essere, in tal senso, il rilievo agostiniano che fa della differenza l'ambito della norma divina. Data la costitutiva bontà di Dio e di tutto ciò che è presso di Lui è evidente che la necessità dell'ordine non può in alcun modo vincolarlo. Se l'ordine divino richiede la differenza esso abbraccerà in sé il mescolarsi di bene e male:

“«E che cosa significa allora ciò che hai detto, che tutte le cose sono governate secondo l'ordine e non c'è niente che sia separato dall'ordine?». «Ma c'è anche il male, e per questo avviene che l'ordine comprenda pure il bene. Infatti il bene da solo non è governato dall'ordine ma lo sono insieme il bene e il male»”²⁰⁴.

ordine agat? An praeter eum ordine ab eo cetera gubernantur?”.

204 *Ibidem*: “Sed sunt, inquit, etiam mala, per quae factum est, ut et bona ordo concludat; nam sola bona non ordine reguntur, sed simul bona et mala”. La caratterizzazione agostiniana delle realtà sottoposte all'*ordo* evidenzia non solo il trascendere divino l'ordine delle cose, ma delinea nella compresenza del bene e del male la sfera ontologica del negativo. L'orizzonte del bene sommo viene così distinto dalla dimensione del reale propria dei beni inferiori nella quale emerge la presenza del male. La distanza tra le due regioni d'essere coincide con l'indicazione della sfera dell'eterno e dell'orizzonte del tempo come dimensioni costitutive del Signore e delle creature. La temporalità si rivela in tal senso il luogo d'essere del male, la dimensione ontologica indicata, segnata dalla mutevolezza e dalla spazialità come sue dimensioni essenziali, si caratterizza come regione dell'emergere del declinazione morale del negativo. La duplice natura della sfera ontologica indicata, segnata dalla compresenza al suo interno di bene e male, emerge nelle osservazioni dedicate da A. Pieretti alla riflessione agostiniana sul problema del negativo. Lo studioso evidenzia nell'orizzonte del mutevole la traccia della compresenza del bene e del male. Se la realtà dell'ente si fa indice, fedelmente alla matrice neoplatonica del pensiero agostiniano, dell'essenziale positività di ogni cosa, l'orizzonte del mutevole, come sfera della dispersione si caratterizza come luogo del peccato. Nell'emergere del tema del movimento come componente essenziale della riflessione agostiniana tematizzata viene a delinearsi uno dei motivi determinanti della successiva fase delle ricerche: “Ad Agostino non sfugge che il finito in tutte le sue manifestazioni è percorso dalla dispersione nella molteplicità, dalla dissipazione nel nulla. La *distentio* e la *mutabilitas*, cioè il dispiegamento nello spazio e il divenire nel tempo, ne rappresentano i contrassegni, gli aspetti caratterizzanti. È la decomposizione, la morte, che è un evento ineluttabile per le realtà create, ne costituisce l'insormontabile esito. Tuttavia, poiché è ed ha una realtà sua propria, per quanto instabile e peritura, il

Esito diretto di tali analisi critiche agostiniane è l'emergere della trascendenza divina dell'ordine delle cose e la correlativa crisi della prospettiva di Licenzio. L'interrogazione agostiniana procede in tal senso determinando nella mutevolezza dei beni finiti il limite tra la sfera del bene sottoposto all'ordine delle cose e la dimensione del bene sommo che nella sua stabile e perfetta immutabilità trascende l'*ordo*. È dunque l'ente finito ad essere sottoposto al governo divino.

Le successive critiche agostiniane muovono dall'evidenza della strutturale fragilità della tesi di Licenzio. Se la ragione dell'errore e del peccato va trovata nell'ordine delle cose, e quest'ultimo poggia sul principio divino d'ordinamento dell'ente, allora Dio è la causa dell'ignoranza e della colpa umane e risulterebbe dunque essere responsabile del male. Il peccato non sarebbe riconducibile a Dio unicamente se non fosse subordinato alla misura divina degli enti, ma ciò comporterebbe, d'altronde, la sua assenza nella successione ordinata delle cose. Ricondurre il peccato e l'errore nella serie delle cose è fare di Dio la ragione del negativo, sottrarre Dio alla responsabilità del male è negare il governo divino dell'ente. In entrambi i casi emerge con chiarezza la contraddittorietà delle parole di Licenzio:

“Ma torniamo all'ordine, perché prima o poi Licenzio torni tra noi. Adesso vi chiedo questo, se vi sembra che ciò che fa lo stolto lo faccia secondo l'ordine. E badate che la domanda ha delle insidie. Se direte secondo l'ordine, dove finirà quella definizione: l'ordine è ciò per cui Dio conduce tutte le cose che sono, se anche lo stolto che conduce qualcosa, conduce secondo l'ordine? Se invece non c'è ordine nelle azioni dello stolto, ci sarà qualcosa che non ha ordine: voi non ammettete nessuna delle due possibilità”²⁰⁵.

finito, contrariamente a quanto sostiene il neoplatonismo è bene”. Cfr. A. Pieretti, *Il problema del male in Agostino*, in A. Pieretti (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 142. Sul nesso tra male e tempo nel pensiero di Agostino si veda anche J.-N. Bezançon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et Saint Augustin*, in «Recherches Augustiniennes», cit, pp. 135-160.

205/*vi*, II, 11: “Sed ad ordinem redeamus, ut nobis aliquando reddatur Licentius. Illud enim ex vobis iam requiro, utrum quaecumque agit stultus ordine vobis agere videatur. Nam videte, rogatio quos laqueos habeat. Si ordine dixeritis, ubi erit illa definitio: ‘ordo est, quo deus agit omnia quae sunt’, si

Tale elemento critico rappresenta l'aspetto decisivo delle analisi agostiniane. La soluzione di Agostino viene a delinarsi nel ripensamento della tesi di Licenzio relativa alla giustizia divina. Se Dio non può essere origine del peccato, allo stesso modo, la sua immutabile giustizia sembrerebbe farsi indice dell'eternità del male:

“Ora voglio indagare su qualcosa che ancora non abbiamo tentato di discutere con attenta analisi. Infatti quando, al principio, non so quale ordine ci ha proposto questo problema dell'ordine, ricordo che tu hai detto che questa era la giustizia di Dio, che distingue tra i buoni e i cattivi e distribuisce a ciascuno il suo. Per quel che mi sembra è la più evidente definizione di giustizia: ora vorrei che tu mi rispondessi se ti sembra che in qualche momento Dio non sia stato giusto». «Mai», rispose. «Se dunque», dissi io, «Dio è stato sempre giusto, sempre sono esistiti il bene e il male». Intervenne mia madre: «Mi pare che nient'altro ne possa conseguire. Non ci fu infatti alcun giudizio di Dio finché non è esistito il male e dunque non puoi vedere se è stato giusto, se non ha distribuito ai buoni e ai cattivi a ciascuno il suo»²⁰⁶.

D'altronde fare della colpa una realtà segnata dall'eternità è, parimenti, cadere in errore: liberare Dio dal peso del male non è fare del negativo un principio pari all'Assoluto. La giustizia divina, se rettamente intesa come capacità di distinguere il bene dal male, non implica in nessun modo l'eternità del peccato:

“Le obietto Licenzio: «Quindi pensi che dobbiamo dire che il male è sempre esistito?». «Non oserei affermare questo», rispose lei. Intervenni io: «E allora che cosa diremo? Se Dio è giusto, perché giudica tra i buoni e i cattivi, quando non c'era il male non era giusto?». Siccome gli altri tacevano, mi accorsi che Trigezio voleva rispondere e glielo permisi. Disse: «Dio era certamente giusto. Poteva infatti distinguere il bene e il male, se fossero esistiti, e proprio perché lo poteva fare, era giusto (...) Poiché comprendiamo che Dio è sempre stato giusto, quando sorse il male che

etiam stultus, quae agit, agit ordine? Si autem ordo non est in his quae aguntur ab stulto, erit aliquid, quod ordo non teneat; neutrum autem vultis”.

206/*vi*, II, 22: “Nunc illuc quaero, quod nondum discutere diligenti ratione temptavimus. Nam ut primum nobis istam de ordine quaestionem nescio quis ordo peperit, memini te dixisse hanc esse iustitiam dei, qua separat inter bonos et malos et sua cuique tribuit. Nam nulla est, quantum sentio, manifestior iustitiae defintio; itaque respondeas velim, utrum tibi videatur aliquando deum non fuisse iustum. – Numquam, inquit. – Si ergo semper, inquam, deus iustus, semper bonum et malum fuerunt. – Prorsus, inquit mater, nihil aliud video quod sequatur. Non enim iudicium dei fuit ullum, quando malum non fuit, nec, si aliquando bonis et malis sua cuique non tribuit, potest videri iustus fuisse”.

si doveva distinguere dal bene, non ritardò a distribuire a ciascuno il suo: non doveva infatti imparare la giustizia, ma solo usarla perché l'aveva sempre posseduta»²⁰⁷.

La corretta comprensione della natura della giustizia divina rende evidente come il peccato non trovi in Dio né la propria fonte né un principio paritetico opposto. La radice della colpa andrà dunque trovata al di fuori dell'ordine delle cose e della misura dell'ente, vale a dire, nell'uomo. Il male sorge dunque indipendentemente da Dio ed è da questi riportato nell'ordine. Solo l'origine della sua presenza in esso e la sua subordinazione alla regola divina sono dunque dovuti a Dio:

“Licenzio e mia madre, colta la coerenza dell'affermazione, approvarono e io dissi: «Che ne dici, Licenzio? Dove è andato a finire ciò che hai affermato con insistenza, che niente avviene al di fuori dell'ordine? Il fatto che sia sorto il male, non è derivato dall'ordine di Dio, ma essendo sorto è stato incluso nell'ordine di Dio»²⁰⁸.

In nessun modo i successivi tentativi di Licenzio di ricondurre il male all'ordine delle cose riescono a superare l'opposizione delle parole di Monica. Sia che il giovane affermi l'esistenza dell'ordine a partire dalla presenza del peccato, sia che sostenga che, all'apparire del negativo, l'ordine eterno in Dio inizi a operare, non può venir meno l'evidenza dell'origine esterna all'ordine divino del peccato dell'uomo:

207 *Ibidem*: “Cui Licentius: Ergo dicendum nobis censes, inquit, semper malum fuisse? – Non audeo, inquit illa, hoc dicere – Quid ergo dicemus?, inquam: si deus iustus est, quia iudicat inter bonos et malos, quando non erat malum, non erat iustus? Hic illis tacentibus, animadverti Trygetium respondere velle atque permisi. At ille: Prorsus, inquit, erat Deus iustus,. Poterat enim bonum malumque discernere, si extitisset, et ex ipso quo poterat, iustus erat (...) Nam ut intellegamus, quia deus semper iustus fuit, quando extitit malum, quod a bono seiungeret, nihil distulit sua cuique tribuere. Non enim tunc ei erat discenda iustitia, sed tunc ea utendum, quam semper habuit”.

208 *Ivi*, II, 23: “Quod cum et Licentius et mater in tanta necessitate approbassent: Quid, inquam, dicis, Licenti? Ubi est quod tam magnopere adseruisti, nihil praeter ordinem fieri? Quod enim factum est, ut malum nasceretur, non utique dei ordine factum est, sed cum esset natum, dei ordine inclusum est”.

“«Io dico», affermò, «che proprio nel momento in cui è iniziato il male è iniziato anche l’ordine». «Quindi», dissi io, «non è derivato dall’ordine che il male esista, se l’ordine è cominciato dopo che è sorto il male. (...) «Non so come», disse Licenzio, «mi sia potuta sfuggire la teoria che ora disprezzo; non dovevo dire che l’ordine è incominciato dopo il male, ma che come la giustizia della quale ha parlato Trigezio, così anche l’ordine era presso Dio, ma non fu usato se non dopo che iniziarono ad esserci le cose cattive». «Ricadi nello stesso errore», dissi io, «ciò che non vuoi per niente accettare rimane intatto, infatti sia che l’ordine fosse presso Dio, sia che iniziò ad essere da quel momento in cui ebbe origine il male, in ogni caso il male è nato al di fuori dell’ordine»²⁰⁹.

Ancora una volta, e con più forza, appare evidente che ammettere la presenza del peccato nella successione degli eventi divina è fare di Dio la radice della colpa e considerare il peccato estraneo all’ordine divino è negare la provvidenza del Signore: “Se concedi questo, ammetterai che qualcosa possa accadere al di fuori dell’ordine, cosa che indebolisce e stronca la tua tesi. Se invece non lo vedi si prospetta l’opinione che il male sia nato dall’ordine di Dio e dovrai ammettere che Dio è l’autore dei mali”²¹⁰. Se il male non implica l’attribuzione del peccato all’ordine, la sua presenza in esso è da ricondursi alla Provvidenza divina:

“Infatti la vita intera degli stolti non è affatto inserita nell’ordine e resa coerente da loro stessi ma dalla divina provvidenza è inclusa nel necessario ordine delle cose e come attraverso luoghi disposti da quella legge ineffabile ed eterna, in nessun modo le si permette di essere dove non deve essere”²¹¹.

209*Ibidem*: “Ergo, inquam, ut esset ipsum malum, non ordine factum est, si, postquam malum ortum est, ordo esse coepit (...) Nescio quomodo mihi, inquit, effugit quam nunc sperno sententim; non enim debui dicere, postquam malum natum est, coepisse ordinem, sed ut illa iustitia, de qua Trygetius disseruit, ita et ordinem fuisse apud deum, sed ad usum non venisse, nisi postquam mala esse coeperunt- Eodem, inquam, relaberis, illud enim, quod minime vis, inconcussum manet. Nam sive apud deum fuit ordo sive ex illo tempore esse coepit, ex quo etiam malum, tamen malum illud praeter ordinem natum est”.

210*Ibidem*: “Quod si concedis, fateris aliquid praeter ordinem posse fieri, quod causam tuam debilitat ac detruncat; si autem non concedis incipit dei ordine natum malum videri et malorum auctorem deum fateberis”.

211*Ivi*, II, 11: “Namque omnis vita stultorum quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet”.

La misura ineffabile che riconduce il peccato all'ordine è la giustizia divina che sancisce la felicità dei giusti e l'infelicità dei malvagi. Se l'origine del peccato va trovata nell'azione umana, la sua presenza nelle cose sottoposte alla norma divina è dunque dovuta alla legge di Dio che vede nel dolore il luogo essenziale della colpa:

“Allora mia madre aggiunse: «Io penso che niente sia potuto accadere al di fuori dell'ordine di Dio, perché lo stesso male, per quanto riguarda la sua nascita, in nessun modo è nato all'interno dell'ordine di Dio, ma la giustizia non ha permesso che fosse fuori dall'ordine e l'ha ricondotto e costretto all'ordine che gli compete»²¹².

Il male non va dunque considerato isolatamente, ma nella sua appartenenza ad un insieme che lo comprende e al cui principio d'ordine è esso stesso subordinato. E' necessario educare la vista della mente a cogliere nel male la parte di una totalità per evitare di credere che il negativo sia al di fuori dell'ordine divino delle cose o che quest'ultimo sia la causa della sua presenza: “Così accade che chi consideri essa sola da un ristretto punto di vista, ne ha ribrezzo come respinto da grande schifezza. Ma se alza gli occhi della mente e spazia, vedrà tutto l'universo insieme, e non troverà nulla che non sia ordinato e messo al suo posto e sistemato»”²¹³.

L'universo si presenta così come una totalità segnata da una strutturale dinamicità che vede nella compresenza ordinata del bene e del male l'elemento essenziale dell'equilibrio del tutto. La bellezza dell'armonia non poggia sulla presenza del male, ma sull'unità dei diversi racchiusa nella norma eterna. In tal senso, nonostante le profonde analogie con l'operare del poeta, l'ordinare divino dell'ente è segnato da una strutturale diversità da esso. Tale elemento

212/*vi*, II, 23: “Tum mater: Ego, inquit, non puto nihil potuisse praeter dei ordinem fieri, quia ipsum malum, quod natum est, nullo modo dei ordine natum est, sed illa iustitia id inordinatum esse non sivit et in sibi meritum ordinem redegit et compulit”.

213/*vi*, II, 11: “Ita fit ut angusto animo ipsam solam quisque considerans veluti magna repercussus foeditate aversetur. Si autem mentis oculos erigens atque diffundens simul universa conlustret, nihil non ordinatum suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet”.

emerge nell'analisi dell'analogia agostiniana relativa al rapporto tra l'ordine poetico e l'*ordo* universale:

“I poeti hanno utilizzato quelli che si chiamano solecismi e i barbarismi, hanno preferito, cambiando i nomi, chiamarli figure e metaplami, piuttosto che evitarli come evidenti errori. Ebbene, togliili dalle poesie, e sentiremo la mancanza di soavissimi addolcimenti. Riuniscine tanti in un solo componimento, e mi urterà perché sarà tutto lezioso, pedante, affettato. Trasportali nella prosa del foro, e chi non le comanderà di fuggire e di rifugiarsi in teatro? L'ordine che li governa e li modera non sopporterà che ve ne siano troppi e ovunque”²¹⁴.

Come il poeta introduce nella sua composizione solecismi e barbarismi che occupano un ruolo specifico nel componimento, così Dio riconduce all'ordine del tutto il peccato. D'altronde, mentre la bellezza della poesia poggia sulla presenza dei contrasti, l'armonia cosmica vive dell'unità che regola gli opposti. In tal senso se la bellezza della poesia richiede, necessariamente, la presenza dell'errore, al contrario la perfezione dell'ordine delle cose poggia sulla Misura regolatrice divina.

In tale direzione guardano i rilievi di Maria Bettetini che sottolinea come, nel pensiero agostiniano, la perfezione dell'ordine sia da intendersi non alla luce della presenza del male in esso, bensì nonostante la compresenza del negativo al fianco del bene nella totalità delle cose: “l'universo è perfetto possedendo ogni natura, ma non è perfetto *perché* possiede ogni natura, bensì è perfetto nonostante possieda il bene e il male. La bellezza non gli viene principalmente dall'armonia dei contrasti, ma da Dio «bellezza di tutte le cose belle», che sa ricondurre all'ordine ciò che ne è fuori, perché la somma bellezza coincide con il bene sommo e, come vedremo, meglio con l'unità che è perfetta uguaglianza”²¹⁵. Nello sforzo di chiarire la

214/*vi*, II, 13: “Soloecismos et barbarismos quos vocant, poetae adamaverunt quae schemata et metaplasmos mutatis appellare nominibus quam manifesta vitia fugere malunt. Detrahe tamen ista carminibus, suavissima condimenta desiderabimus. Congere multa in unum locum, totum acre, putidum, rancidum fastidibo. Transfer in liberam forensemque dictionem, quis non eam fugere atque in theatra se condere iubebit? Ordo igitur ea gubernans et moderans nec apud se nimia nec ubilitet aliena esse patietur”.

215 Bettetini M., *La misura delle cose. Strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, cit., p. 83.

problematicità della presenza del negativo nell'ordine divino la studiosa chiarisce, alla luce delle analisi agostiniane, come i motivi decisivi della soluzione di Agostino non vadano trovati nell'idea della necessità del male, bensì in una riconduzione di esso a parte di un'unità dinamica in cui vive l'armonia degli opposti. La radice della bellezza va dunque trovata nell'unità dei diversi e non nella dissonanza del loro contrasto: "Non si deve dunque intendere che il male sia necessario all'armonia dell'universo, che sussisterebbe anche senza il peccato: Dio per ottenere la bellezza non ha bisogno di un altro per creare la differenza e da lì generare l'armonia dei diversi. La questione, secondo Agostino, è capovolta, come si è visto nel passo appena citato e come si vedrà meglio in seguito. La bellezza suprema è nell'eguaglianza somma, che è in Dio. Quando le creature rovinano l'ordine dell'uguaglianza con il peccato, Dio riporta quel disordine nell'ordine, che non è più bello e più armonico grazie alle differenze, ma è bello e armonico perché le differenze sono riportate

all'identità"²¹⁶. Il male non è dunque nell'ordine perché ad esso necessario, ma è nell'ordine per l'operare della giustizia divina.

Il peccato si rivela dunque essere, per Agostino, contingente quanto alla sua origine, presente nell'ordine cosmico per la giustizia divina e subordinato alla bellezza della legge eterna. Elevarsi a tale visuale richiede l'apporto dell'istruzione liberale:

216 *Ibidem*. I. Sciuto si sofferma sui luoghi critici delle analisi agostiniane tematizzati da M. Bettetini e cerca di delineare una prospettiva che riesca, al tempo stesso, a conciliare la prospettiva dell'unità dei diversi come fonte dell'armonia e della bellezza del tutto con le metafore estetiche del *De ordine* nelle quali sembra emergere una dimensione di necessità del negativo. Nelle sue analisi l'autore muove dallo sforzo di chiarire la presenza del negativo nell'ordine e, più precisamente, dal tentativo di determinare il senso e la natura di tale presenza all'interno del tutto divino. Tale sforzo viene delineato dallo studioso come tentativo di opporsi ad ogni concezione del negativo che ponga il male come qualcosa di autonomo e indipendente dal bene. E' dunque in opposizione al Manicheismo, inteso come visione del problema del negativo che ne fa un principio archetipico opposto al bene e libero da condizionamenti, che si gioca l'analisi agostiniana: "Nel tempo di Agostino, corrispondente a quest'ultima idea è la metafisica dualista dei manichei, in quanto *separa e* isola il mondo, creato da un principio malvagio, dall'ordine del Bene, compromettendo perciò l'idea dell'ordine come totalità. L'obiettivo essenziale della prima fase del pensiero agostiniano è la confutazione del dualismo manicheo". E' in tale contesto teorico che è possibile delineare gli elementi specifici della ripresa critica agostiniana del concetto neoplatonico di ordine grazie al quale il negativo trova una prospettiva di senso che ne ingloba gli elementi nella dimensione del bene e ne cancella la frattura e l'isolamento: "Dai *libri platoniorum* Agostino ricava, innanzitutto, la necessità di pensare il concetto di "ordine" come connessione delle parti nella totalità, la quale perciò comprende sia il bene sia il male: *et bona et mala in ordine sunt*. Il senso delle singole parti, quindi, si può cogliere soltanto nel contesto della totalità, come se fossero le tessere di un grande mosaico. Dunque si deve dire che tutto è razionale, ossia che nulla è sottratto all'ordine: anche ciò che, in una considerazione separata e isolante, può apparire in sé malvagio, come per esempio l'attività non solo dello *stultus*, ma anche quella del boia e della prostituta: essa prende senso in quella totalità che è la vita sociale, purché non la si consideri *angusto animo*, cioè nell'astrazione dell'isolamento". Nel misurarsi con le analisi agostiniane Sciuto mira pertanto a delineare gli esiti dell'*inordinatio* agostiniana del negativo e, approfondendo il motivo dell'ordine del male, lo studioso traccia nella negazione del negativo il senso della presenza del male nell'ordine. Nella sua perfetta onnipotenza e nella sua assoluta bontà Dio non può trovare nel male né

“Tale istruzione infatti, se è usata con misura (infatti niente quanto l’esagerazione qui è da evitare), nutre un soldato della filosofia, anzi un condottiero, in modo tale che per libera volontà, si innalzi e giunga a quella Misura suprema, oltre la quale né può, né deve, né desidera cercare altro e molti ne condurrà”²¹⁷.

Sarà in tal senso decisivo cogliere la natura dell’apporto delle discipline liberali nello sforzo agostiniano di accedere all’ordine delle cose.

un vincolo né alcunché di desiderato: il suo porre il male nel tutto non andrà così inteso come espressione di un limite alla perfezione dell’universo poggiante sul contrasto piuttosto che sull’identità, bensì nell’affermazione della assoluta potenza e della assoluta bontà del Creatore. Nel porre il male nell’ordine la perfetta potenza e il perfetto bene dell’Assoluto trovano espressione nel trasformare il male in un bene per la totalità. La necessità del male assume così i contorni dell’onnipotenza del bene: “D’altra parte, però gli stessi attributi di Bontà e Potenza esigono, per interna coerenza dei termini stessi e dal corretto punto di vista della totalità la *massimizzazione del bene*. Esigono, cioè, che alla totalità dell’essere che è buono per sé, in quanto creato si aggiunga anche la totalità del bene, che per la sua onnipotenza Dio ricava dal male per trasformazione”. Solo in tal senso trovano risposta, per lo studioso, le obiezioni sollevate dalle metafore estetiche del *De ordine* che vengono così colte nel loro senso specifico: “Il male, infatti, si trova nel medesimo ordine del bene, in quanto è trasformato in bene da Dio, in quanto cioè Dio non lo vuole come tale. Il male, quindi, è nell’ordine come non voluto: questo non essere voluto da Dio, perciò è, e costituisce l’*ordo mali*. In quanto viene così compreso (su questo punto il pensiero di Agostino va inteso quasi come una rigorosa filosofia dell’ “in quanto”) il male contribuisce certamente a rendere “migliore” il tutto. Soltanto così, infatti, viene tolto l’aspro sapore e viene perciò resa giustizia alle metafore estetiche, in cui Agostino paragona il male alle ombre che rendono bello un quadro o ai barbarismi e ai solecismi della poesia veramente e bellamente espressiva”. Nell’*inordinatio* del male divina va dunque colta, per lo studioso, la massima evidenza dell’assolutezza del Creatore. Riprendendo il motivo di partenza delle analisi di I. Sciuto, vale a dire la forza delle critiche jonasiane alla concezione dell’onnipotenza e della bontà divina alla luce degli orrori e della barbarie di Auschwitz e degli esiti che tali critiche potrebbero assumere nell’orizzonte di senso del pensiero agostiniano, va dunque sottolineato come non solo il male nel suo statuto di *defectio boni* mostri il suo radicarsi nell’ordine divino, ma come la sua stessa presenza nel tutto si faccia affermazione dell’assoluta perfezione divina che nella sua onnipotente bontà sa trasformare il negativo in bene. Non solo l’esistenza del male non mette in crisi l’idea dell’esistenza del divino, ma, a ben vedere, non ne scalfisce nemmeno i caratteri essenziali. Alla luce di ciò emerge il senso della costante ripresa agostiniana degli elementi essenziali della perfezione

Le discipline liberali

Il ruolo svolto dalle discipline liberali nel tentativo di cogliere l'ordine delle cose rappresenta uno degli nuclei di maggiore interesse delle analisi agostiniane del *De Ordine*. La trattazione agostiniana del motivo in questione lascia emergere, per I. Hadot, le evidenti tracce della lettura agostiniana dei *Platonicorum libri* e, più precisamente, i segni manifesti dell'interesse agostiniano per le tesi di Porfirio.

Nelle analisi della studiosa emerge con chiarezza come i motivi essenziali dell'idea agostiniana del ciclo degli studi delle arti liberali e, a ben vedere, la strutturazione stessa di tale *ordo studiorum*, si rivelino debitori del motivo neoplatonico dell'ascesa dal sensibile all'intellegibile che viene a stringere i nessi tra le diverse discipline liberali costituendole come un percorso ben definito e concluso. L'obiettivo racchiuso nelle analisi della studiosa viene così a coincidere con lo sforzo di mostrare con chiarezza il lascito neoplatonico presente nelle pagine agostiniane e con il tentativo di evidenziare nella specificità dell'*ordo studiorum* agostiniano, che ad avviso di I. Hadot rappresenta la prima occorrenza del definirsi di un percorso ciclico degli studi liberali, l'elemento di maggior rilievo nelle analisi agostiniane considerate: “Comme nous l'avons dit, c'est chez Augustin, que nous rencontrons pour la première fois l'idée d'un cycle des artes liberaux. Elle n'apparaît dans le deuxième livre du

divina a fronte all'emergere del male come dimensione fondamentale dello stesso articolarsi e strutturarsi dell'analisi: “La riflessione che Agostino svolge nei *Dialogi*, specialmente nel *De Ordine* e nel *De libero Arbitrio*, si può intendere come una risposta che si preoccupa, in modo fondamentale, di tenere ferma nel modo più saldo quella triade. In particolare sottolineando la potenza e la bontà, da cui deriva la possibilità stessa di parlare ancora: il loro togliimento comporterebbe il venir meno della parola, comporterebbe il silenzio. Ma la parola deve anzitutto esprimere l'ordine del male” Cfr. I. Sciuto, *L'ordine del male*, in L.Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., p. 110 e sgg.

217Agostino, *De ordine*, II, 14: “Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est) talem philosophiae militem nutrit vel etiam ducem, ut ad summum illum modum, ultra quod requirere aliquid nec possit nec debeat nec cupiat, qua vult, evolet atque perveniat multosque perducatur”.

De Ordine qui expose l'ordre à suivre dans les études. Un raisonnement rigoureux y établit des liens réciproques entre les sept arts libéraux et montre comment ils forment un cycle. Nous verrons que ce raisonnement est d'origine néoplatonicienne"²¹⁸. Attraverso un'attenta analisi dei nessi concettuali essenziali all'articolarsi e al delinarsi della riflessione agostiniana diviene pertanto possibile, per la studiosa, scorgere i segni dell'approfondimento agostiniano dei motivi propri della filosofia neoplatonica.

218I. Hadot, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, Parigi 1984, p. 101. In merito alla riflessione agostiniana relativa alle discipline liberali interessanti si rivelano i rilievi di U. Pizzani. Lo studioso evidenzia, in opposizione alle tesi di I. Hadot, la necessità di individuare non solo nell'elemento neoplatonico, ma anche nella matrice varroniana delle riflessioni di Agostino una componente essenziale dell'analisi agostiniana delle discipline liberali. L'assolutizzazione dell'elemento neoplatonico riscontrabile nelle ricerche della studiosa francese, coinciderebbe in tal senso, per U. Pizzani, con l'occultamento di una dimensione costitutiva delle riflessioni di Agostino: "Le conclusioni che riteniamo di poter ricavare da quanto si è detto fin qui ci sembrano evidenti. Nel delineare il suo schema delle discipline Agostino aveva certamente presente un testo neoplatonico dal quale dipende l'impostazione di base del suo discorso e forse la stessa ordinata classificazione delle sue discipline. Egli, si era nel contempo documentato anche sulla base di testi latini – presumibilmente i *Disciplinarum libri* di Varrone – sia per la terminologia, sia per i dati tecnici, sia per la stessa impostazione di alcuni sviluppi di pensiero. Dovevano averlo particolarmente stimolato anche alcune convergenze fra le sue fonti, prima fra tutte la funzione della ragione nella costruzione della scienza comune a Varrone e ai Neoplatonici. Di qui una nuova sintesi, che, proprio per la ricchezza di apporti in essa confluiti, documenta, nel contempo, il travaglio speculativo e di ricerca del giovane Agostino, e la sua capacità di assimilare e armonizzare fra loro esperienze culturali diverse che gli permetterà in prosieguo di tempo, di dotare il pensiero occidentale di uno dei più stimolanti esempi di armonica fusione fra Cristianesimo e pensiero classico, fede e ragione, istanze del cuore ed esigenze della razionalità". Cfr. U. Pizzani, *L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, Roma 1987, p. 347. Di segno opposto rispetto alle tesi di I. Hadot si rivelano anche le analisi di N. Cipriani che, riprendendo gli spunti offerti dalle riflessioni di U. Pizzani sul tema dell'enciclopedia agostiniana in rapporto ai suoi elementi essenziali e alle sue fonti originarie, cerca di ridefinire tale impianto concettuale guardando a Varrone come fonte decisiva per le analisi agostiniane dell'ordine. In tal senso, le riflessioni di N. Cipriani mirano, al tempo stesso a ridurre il ruolo e il peso della presenza neoplatonica nelle analisi agostiniane e a sottolineare, ben oltre la prospettiva di Pizzani, il

La tematizzazione agostiniana dell'istruzione liberale emerge all'interno del nesso tra la presenza del negativo e l'ordine armonico divino:

“Questi e altri fatti della vita umana inducono la maggior parte degli uomini a credere empivamente che noi non siamo governati da alcun ordine della divina provvidenza. Altri invece devoti, buoni e dotati di una splendida intelligenza non possono convincersi che noi siamo abbandonati dal sommo Dio, e tuttavia, turbati come da tanta nebbia e confusione, non vedono alcun ordine degli eventi e, cercando di scovarne l'occultissima causa, spesso lamentano anche nelle poesie i loro errori. Chi, se gli chiedessero anche solo questo, perché gli Italiani sempre *invocano cieli sereni* e invece sempre la nostra povera Getulia è assetata, chi potrà rispondere con facilità? O dove in noi

valore dell'apporto di Varrone per le riflessioni di Agostino: “non voglio affatto negare l'influsso di Plotino e di Porfirio nel *De Ordine*, evidente in tanti concetti filosofici e soprattutto nell'anelito di risalire dal sensibile all'intelligibile. Voglio solo affermare che in quel dialogo l'influsso neoplatonico è in realtà minore di quanto ha creduto la Hadot, mentre l'influsso di Varrone è maggiore di quello che ha ritenuto Pizzani”. In particolare N. Cipriani, approfondendo le analisi della studiosa francese, evidenzia come molti degli elementi concettuali del pensiero agostiniano presenti nel *De Ordine*, come, ad esempio, la concezione trinitaria e l'interpretazione della definizione di uomo, evidenzino la distanza del pensiero di Agostino dalla prospettiva neoplatonica e il richiamo alle posizioni di Vittorino e Ambrogio. Allo stesso modo, cogliendo adeguatamente il nodo problematico racchiuso nell'opposizione agostiniana al motivo neoplatonico della necessità del male e dell'impossibilità per l'uomo di accedere, già in questa vita, alla conoscenza del divino, Agostino evidenzia, al contrario di quanto sostenuto da I. Hadot, tutta la sua distanza dalle posizioni neoplatoniche. Lo stesso richiamo della studiosa francese agli elementi neoplatonici racchiusi nel motivo dell'ascesa dal sensibile all'intelligibile va colto, per N. Cipriani, in una prospettiva diversa che sappia riconoscere anche in altre fonti, e precisamente nel pitagorismo, una delle possibili radici di tale concezione tanto evidente nelle riflessioni agostiniane considerate. Proseguendo nella problematizzazione delle analisi della studiosa francese N. Cipriani evidenzia come, la stessa conoscenza agostiniana delle arti liberali non coincida con la lettura dei *Platonicorum libri*, ma al contrario, come affermato da Agostino stesso nelle *Confessioni*, sia da ricondurre al percorso personale agostiniano antecedente tale incontro decisivo. D'altra parte, la forte presenza di elementi di matrice pitagorica nelle analisi del *De Ordine*, vale a dire, le norme etiche in esso presenti, la nozione di numero e la concezione agostiniana degli *incorporabilia*, fanno propendere lo studioso per un richiamo al peso della prospettiva pitagorica nelle analisi agostiniane e per l'individuazione di Varrone quale fonte di tali elementi della riflessione di Agostino. Cfr. N. Cipriani, *Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel De Ordine di S. Agostino*, «Recherches Augustiniennes», 40, 2000, p. 204 e sgg. Cfr. anche: N. Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, «Augustinianum», 37, 1997, pp. 113-146.

noi si potrà trovare una qualche traccia dell'ordine? Io, se posso dare un consiglio ai miei, per quanto mi sembra e per quanto penso, consiglio che siano istruiti in tutte le discipline"²¹⁹.

Cogliere che nulla accade al di fuori del governo divino dell'ente, e quindi che non ci sia nulla che non sia governato da Dio secondo la sua eterna norma, richiede, per Agostino, l'apporto di una disciplina che renda visibile il senso della presenza del male nell'ordine divino delle cose:

“Ma nessuno dubita che facciamo molte cose simili agli ignoranti, che dai dotti sono rimproverati e derisi, e che i pazzi ne facciano di tali che non possono sfuggire neanche il giudizio degli stolti: tuttavia che anche queste cose, che riconosciamo come irrazionali, non siano al di fuori dell'ordine divino, una profonda disciplina, la più pallida idea della quale è lontanissima dalla moltitudine, promette di manifestarlo agli studiosi e agli animi amanti solo di Dio e delle anime, in modo tale da non poterci essere più certe le somme dei numeri”²²⁰.

Tale disciplina, da Agostino identificata con la norma eterna divina che coincide con la vita del sapiente, si delinea in una duplicità di momenti che corrispondono ad una dimensione etica e ad un piano d'ordine degli studi. Solo attraverso di essa è possibile penetrare la misura divina delle cose:

219Agostino, *De ordine*, cit., II, 15: “Haec et alia in hominum vita cogunt homines plerumque impie credere nullo nos ordinae divinae providentiae gubernari, alios autem pios et bonos atque splendido ingenio praeditos, qui neque nos deseri a summo deo possunt in animum inducere et tamen rerum tanta quasi caligine atque commixtione turbati nullum ordinem vident volentesque sibi nudari abditissimas causas errores suos saepe etiam carminibus conqueruntur. Qui si hoc solum interrogent, cur Itali semper seranas hiemes orent et item semper Getulia nostra misera sitiatur, quis eis facile respondebit? Aut ubi apud nos indagabitur illius ordinis ulla suspicio? Ego autem si quid meos monere possum, quantum mihi apparet quantunque sentio, censeo illis disciplinis omnibus erudiendos”.

220Ivi, II, 24: “At multa talia et imperitos, quae a doctis reprehendantur ac derideantur, et dementes homines, quae nec stultorum iudicium fugiunt, facere nemo ambigit; et tamen etiam ista omnia, quae fatemur esse perversa, non esse praeter divinum ordinem alta quaedam et a multitudinis vel suspitione remotissima disciplina se ita studiosis et deum atque animas tantum amantibus animis manifestaturam esse promittit, ut non nobis summae numerorum possint esse certiores”.

“Questa disciplina è la stessa legge di Dio, che in Lui sempre rimane immutabile e inderogabile, e che nelle anime sapienti è per così dire trascritta, in modo che esse sanno di vivere tanto meglio e in modo tanto più sublime, quanto più perfettamente la contemplanò comprendendola e più diligentemente la custodiscono vivendola. Questa disciplina dunque a coloro che desiderano conoscerla comanda un duplice ordine da seguire, del quale una parte riguarda la vita, l'altra l'istruzione”²²¹.

I due ambiti della disciplina sono stretti in un nesso ben definito che rende impossibile a chi è impegnato unicamente nella dimensione etica della stessa accedere alla comprensione dell'ordine prescindendo dall'aiuto dell'istruzione liberale. La dimensione etica della disciplina si rivela dunque essere condizione necessaria ma non sufficiente per cogliere la misura divina delle cose:

“Chi invece è ancora schiavo dei desideri e cerca ciò che è effimero, oppure fugge già da queste cose e vive castamente, ma non sa che cosa sia il nulla, che cosa la materia informe, cosa un essere dotato di forma, ma non di anima (...) uno che non sa queste cose e volesse indagare e disputare non dico del sommo Dio, che meglio si sa non sapendolo, ma della sua stessa anima, sbaglierà tanto quanto più è possibile sbagliare”²²².

L'aspetto etico della disciplina, che avvicina l'uomo al governo divino dell'ente, coincide con la liberazione della mente dalle perturbazioni dei desideri della carne, della curiosità e dell'ambizione umana che rendono l'anima serva della sfera sensibile nella quale finisce per

221/*vi*, II, 25: “Haec autem disciplina ipsa dei lex est, quae apud deum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intellegendo et vivendo custodiunt diligentius. Haec igitur disciplina eis, qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars vitae, altera eruditionis est”.

222/*vi*, II, 44: “Quisquis autem vel adhuc servus cupiditatum et inhians rebus pareuntibus vel iam ista fugiens casteque vivens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime (...) quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit, quantum errari plurimum potest”.

essere riversa.Cogliere l'ordine delle cose richiede, dunque, la visione mentale resa possibile dalla lotta alle tre vie della dispersione:

“I giovani che vi si applicano devono vivere in modo tale da astenersi dalle relazioni amorose, dalle lusinghe del ventre e della gola, dall'immodesto culto e ornamento del corpo, dalle vane occupazioni dei giochi, dal torpore del sonno e della pigrizia, dall'emulazione, dalla maldicenza, dall'invidia, dalla ambizioni di onori e poteri, e anche dallo smodato desiderio di lodi”²²³.

Passo successivo nell'accesso al governo divino dell'ente è l'istruzione che richiede l'apporto dell'autorità e della ragione. Anche in questo caso il rapporto tra i due momenti della disciplina divina non si caratterizza come mera successione bensì, attraverso un legame ben preciso che vede la necessità dell'apporto preliminare dell'autorità soccorrere i limiti umani, come un ordine necessario:

“Ora devo esporre in che modo vadano istruiti coloro che si dedicano agli studi e che hanno deciso di vivere come sopra ho descritto. All'apprendimento siamo condotti necessariamente in maniera doppia: dall'autorità e dalla ragione. In ordine di tempo viene prima l'autorità, nei fatti la ragione. Una cosa è infatti ciò che è anteposto nell'agire, un'altra ciò che è stimato di maggior interesse nel desiderare”²²⁴.

Più precisamente, al fine di cogliere come non vi sia evento che non sia sottoposto alla norma del Signore, è essenziale, per l'uomo, affidarsi, preliminarmente, all'autorità divina la cui

223/Ivi, II, 25: “Adulescentibus ergo studiosis eius ita vivendum est, ut a veneriis rebus, ab inlecebris ventris et gutturis, ab immodesto corporis cultu et ornatu, ab inanibus negotiis ludorum, a torpore somni atque pigrityae, ab aemulatione, obtreccatione, invidentia, ab honorum potestatumque ambitionibus, ab ipsius etiam laudis immodica cupiditate se abstineant, amorem autem pecuniae totius suae spei certissimum venenum esse credant”.

224/Ivi II, 26: “Sequitur, ut dicam, quomodo studiosi erudiri debeant, qui sicut dictum est vivere instituerunt. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, res autem ratio prior est. Aliud est enim, quod in agendo antepositur, aliud quod pluris in adpetendo aestimatur”.

verità e razionalità potrà essere compresa unicamente grazie all'istruzione delle discipline liberali:

“Così avviene che solo l'autorità può aprire la porta a tutti coloro che desiderano conoscere realtà grandi e nascoste. E chi l'ha oltrepassata segue senza esitazione i precetti della vita perfetta, attraverso i quali diventa idoneo a imparare, e imparerà infine quanta razionalità ci sia nelle nozioni che aveva seguito prima del procedimento razionale, che cosa sia la stessa ragione che egli ormai segue e comprende con fermezza e idoneità dopo la culla dell'autorità e che cosa l'Intelletto, nel quale stanno tutte le cose, che anzi è tutte le cose, e che cos'è il Principio del tutto che è al di là del tutto”²²⁵.

La filosofia porta dunque a chiarezza ciò che la fede annuncia ed è dunque evidente come tra le due non venga a delinearsi alcuna frattura bensì un nesso di stretta continuità. La ragione, pur muovendo dal dato di fede, cerca di chiarire l'intrinseca verità del mistero. Essa, dunque, non allontana dall'autorità divina, ma rende più solida la fede: “Duplice è infatti la via che seguiamo, quando ci muove l'oscurità degli eventi: o la ragione o almeno l'autorità. La filosofia garantisce la ragione e libera molto pochi appena, e li induce non solo a non disprezzare quei misteri, ma a capirli soltanto come sono da capire”²²⁶.

225 *Ibidem*: “evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiatur nisi auctoritas ianuam. Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione vitae optimae praecepta sectatur, per quae, cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sunt ea ipsa quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit, et quid intellectus, in quo universa sunt vel ipse potius universa, et quid praeter universa universorum principium”.

226 *Ivi*, II, 16: “Duplex enim est via, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intellegere ut intelligenda sunt”. Il delinearsi del nesso tra fede e ragione come elemento costitutivo del metodo teologico di Agostino e l'emergere della declinazione agostiniana della dialettica trovano tematizzazione nelle analisi di G. d'Onofrio. Lo studioso evidenzia come la conoscenza del divino richieda una specifica definizione della natura dell'operato della ragione. Quest'ultima procede adeguatamente solo muovendo dal dato delle Sacre Scritture e trovando in essa conferma del proprio operato: “Nel *De trinitate* Agostino formula esplicitamente in maniera sintetica la sua proposta di metodo teologico: 1) la ricerca deve partire dalla formulazione della fede; 2) essere condotta dalla ragione; 3) tornare a ricevere la conferma delle sue

La ragione, muovendo dal dato di fede, deve, attraverso l'istruzione liberale, elevarsi alla conoscenza dell'ordine. Nelle parole di Agostino la genesi delle discipline liberali coincide con il desiderio della ragione di cogliere l'eterno e con la consapevolezza della necessità di una via che ne supporti l'accesso al divino. Tale percorso guarda al sensibile per scorgere in esso tracce dell'intelligibile in un ordine di ascesa che coincide con la purificazione dello sguardo della mente:

“Da questo momento in poi la ragione ha voluto elevarsi alla felicissima contemplazione delle realtà divine. Ma per non cadere dall'alto, cercò dei gradini e si costruì la stessa via attraverso ciò

conclusioni da parte dell'autorità Scritturale e dei suoi interpreti”. Tale determinazione della relazione tra fede e ragione nello sforzo umano di conoscere il divino costituisce l'orizzonte essenziale alla rimodulazione della natura della dialettica. La rinnovata dialettica cristiana dovrà muovere dalla fede per avvicinarsi a Dio senza eccedere nel tentativo di operare un chiarimento che ne riduca il mistero ad evidenza assoluta. Al contrario lo sforzo della dialettica riuscirà nella massima fedeltà alla natura dell'orizzonte dell'indagine coincidente con il rispetto dell'assoluta alterità divina: “Grazie alla fede la dialettica cristiana trova nel Verbo, nel quale Dio definisce l'universo, creandolo, l'unico parametro, l'unica misura utile per rendere comprensibile all'intelletto umano tutta la verità. Il pensiero divino viene rivelato dalle Scritture: nelle Scritture la dialettica cerca e trova gli elementi per la determinazione concettuale di tutto ciò che essendo divino supera le capacità umane di definizione; trova l'applicabilità relativa delle categorie al dogma della Trinità; e ancora le massime premesse di molti ragionamenti teologici; ed il termine di paragone al quale commisurare poi costantemente i piccoli passi compiuti nell'elaborare le deduzioni razionali. La dialettica cristiana, riconducendo l'uomo al possesso di conoscenze certe, mette il credente in condizione di saper disputare con i filosofi e con tutti gli amanti della verità: poiché dialettica è la natura stessa della verità (...) «Superbia loquacitas», la mania di eccedere nella dialettizzazione del discorso teologico finisce con l'andare contro la fede perché esagera rispetto al significato intimo del messaggio rivelato il valore umano delle parole prescelte per comunicarlo agli uomini: così facendo l'eretico infrange una delle leggi fondamentali della dialettica secondo Agostino, quella della corrispondenza assoluta che deve sussistere fra la parola significante e la cosa significata, tanto nel linguaggio umano, parlato o scritto, quanto nel linguaggio divino quando si incarna in parole ed espressioni umane”. Cfr. G. d'Onofrio, *La dialettica in Agostino e il metodo della teologia nell'Alto Medioevo*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, cit., pp. 266 e sgg. Si veda anche Id., *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986.

che già possedeva e un ordine. Desiderava infatti una bellezza che poteva vedere restando sola e semplice senza questi occhi; ne era impedita dai sensi. Così volse un poco lo sguardo ad essi, che proclamando di possedere la verità la ritraevano con un baccano importuno quando essa si affrettava ad avviarsi verso altro”²²⁷.

La ragione, nel suo sforzo di elevarsi alla contemplazione dell’eterno, si rivolge in primo luogo ai suoni e, dopo averli distinti in base alla diversità della loro fonte, scorge nella durata dei tempi e nella proporzionata relazione tra suoni acuti e gravi l’origine della bellezza degli

227Ivi, II, 39: “Hinc se illa ratio ad ipsarum divinarum rerum beatissimam contemplationem rapere voluit. Sed ne de alto caderet, quaesivit gradus atque ipsa sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; impediabatur a sensibus. Itaque in eos ipsos paululum aciem torsit, qui veritatem sese habere clamantes festinantem ad alia pergere importuno strepitu revocabant”. In merito al ruolo delle arti liberali nel pensiero del giovane Agostino interessanti si rivelano le analisi di G. d’Onofrio. Lo studioso evidenzia l’emergere della riflessione agostiniana relativa al tema indicato all’interno dell’orizzonte del definirsi dei caratteri essenziali del pensiero di Agostino. La posizione agostiniana emerge nella critica allo scetticismo dell’Accademia, è l’esistenza di verità parziali, indici al tempo stesso della realtà del vero e della sua accessibilità alla mente umana, l’elemento di fragilità delle tesi accademiche. In tale prospettiva le arti liberali vengono a delinearsi, per Agostino, come la via d’accesso alla Verità: “Questo significa che l’essersi assicurato l’esistenza e la conoscibilità di parziali manifestazioni della verità permette ad Agostino di procedere verso la fondazione ontologica del vero in sé. E che egli adesso può assumere una posizione speculativa di partenza *inversa*, cioè logicamente contraddittoria rispetto a quella degli Accademici probabilisti: la loro formula «quod homo verum invenire non possit» si può infatti trasformare nel suo contrario «verum posse inveniri», affermato come una necessità inconfutabile. Il sapiente non aveva finora a disposizione una base di conoscenze evidenti su cui stabilire questo capovolgimento: ma adesso il varronismo, come enciclopedismo formale delle arti liberali, ed il neoplatonismo come loro inquadramento metafisico, si fondono nel mettere a disposizione di Agostino una nuova piattaforma di certezze dalla quale proporre l’inversione filosofica dallo scetticismo. Il suo procedimento è scandito da passaggi che vogliono essere non soltanto persuasivi ma anche logicamente corretti: le arti propongono conoscenze vere, e già con questo il primo punto della dimostrazione è assicurato, perché la formula degli Accademici «quod verum invenire non possit», non è vera. Ma dunque è vero il suo contrario: la verità esiste, ed è conoscibile, almeno in parte. Ma se parte della verità è conoscibile, esiste necessariamente ed è conoscibile anche la verità totale. Infatti si può riconoscere la manifestazione parziale di una cosa soltanto se già si conosce questa medesima cosa nella sua interezza: quindi si può riconoscere di possedere una parte del vero

stessi. Si rivela qui nelle tracce dell'udito la manifestazione sensibile del numero, che nella sua immutabilità, rappresenta il principio d'ordine della realtà sensibile considerata. In ciò Agostino scorge la genesi della musica:

“La ragione si accorgeva però che questa materia era di bassissimo valore, se i suoni non venivano regolati dalla durata dei tempi e da una proporzionata varietà di acuto e grave (...) In questo quarto gradino, sia nei ritmi, sia nella modulazione, si accorgeva che i numeri regnavano ed erano in tutte le cose: indagò con grande diligenza il loro modo di essere; li scoprì divini ed eterni, soprattutto perché con il loro aiuto aveva formato tutte le realtà superiori. E ormai tollerava malvolentieri che il loro splendore e la loro quiete fossero sbiaditi dalla materia sensibile delle voci”²²⁸.

soltanto se si possiede già la verità integrale”. Cfr. G. d’Onofrio, *Il pensiero «convertito»: il giovane Agostino*, «Archivio di Filosofia», cit., p. 329.

228Ivi, II, 40-41: “Videbat autem hanc materiam esse vilissimam, nisi certa dimensione temporum et acuminis gravitatisque moderata varietate soni figurarentur (...) In hoc igitur quarto gradu, sive in rhythmis sive in ipsa modulatione, intellegebat regnare numeros totumque perficere; inspexit diligentissime cuiusmodi essent; reperiebat divinos et sempiternos, praesertim quod, ipsis auxiliantibus, omnia superiora contexuerat. Et iam tolerabat aegerrime splendorem illorum atque serenitatem corporea vocum materia decolorari”. Al tema della musica Agostino dedica uno dei suoi più celebri dialoghi, il *De Musica*, nel quale emerge nuovamente, in continuità con le analisi *De ordine*, il nesso tra conoscenza dell'*ordo* divino e arti liberali. All’approfondimento di tale continuità tematica e all’emergere delle specificità dell’approccio agostiniano al problema del male sono essenziali i rilievi offerti da U. Pizzani. L’autore chiarisce in apertura del suo intervento dedicato ai nessi emergenti nella trattazione agostiniana del problema del male nel *De ordine* e nel *De musica* come l’obiettivo delle proprie analisi non vada ricercato in una trattazione dei passaggi intermedi che, di opera in opera, avrebbero caratterizzato il pensiero agostiniano sul problema del male, bensì nella determinazione degli elementi di continuità e di differenza tra le due opere considerate. Nel *De Ordine*, osserva Pizzani, il tema del male emerge all’interno della trattazione agostiniana relativa alla presenza del negativo nell’*ordo* divino come elemento di esplicita tematizzazione della riflessione agostiniana. In tale prospettiva la trattazione agostiniana del male viene a coincidere con una declinazione unicamente di natura morale del negativo e, dunque, in relazione al nesso tra peccato e ordine provvidenziale. L’origine della colpa non va trovata, come emerge nelle affermazioni di Licenzio, nell’ordine divino, ma nella libertà umana. Ciò, d’altronde, non fa che richiamare il dubbio in merito alla presenza della colpa nell’ordine di Dio. Risposta a tale enigma è, per Agostino, la giustizia divina che riconduce all’ordine e ai suoi confini provvidenziali anche il male. Nonostante le analogie con l’operare del poeta o con il ruolo del boia nella comunità il male si rivela essere nel tutto

Dopo esservi rivolta ai suoni la ragione cerca negli occhi la traccia dell'eterno. Ciò che la mente massimamente ama negli oggetti del vedere è la bellezza e, in essa, la forma che poggia sul numero. Ancora una volta nel sensibile traspaiono le tracce dell'immutabile che nella sua eternità è ragione di ogni cosa cosa. E' nel tenere fisso lo sguardo della mente su di esse che la ragione genera la geometria:

“Quindi passò nel dominio degli occhi e girando per la terra e il cielo si accorse che niente le piaceva come la bellezza, e nella bellezza le forme, nelle forme le misure, nelle misure i numeri. E domandò a se stessa se tale linea o tale cerchio o qualsiasi altra forma e figura fossero come quelle che sono nell'intelligenza. Le trovò molto meno perfette e si accorse che sotto nessun aspetto si può paragonare ciò che vedono gli occhi con ciò che scorge la mente”²²⁹.

non perché ad esso necessario o da esso originato, ma perché lì ricondotto dall'Assoluto. Dopo aver delineato gli elementi essenziali della teodicea agostiniana del *De ordine* U. Pizzani si sofferma a delineare gli elementi di costanza e di differenza emergenti nelle analisi agostiniane del *De musica*. In tale opera le idee cardine della soluzione agostiniana del problema del male sono ancora una volta racchiuse nel nesso tra libero arbitrio e giustizia divina. Tale linea di continuità tematica sostanziale non ha i caratteri dell'immobilità del pensiero agostiniano che, al contrario, nella sua evoluzione reca in sé i segni delle novità già presenti. Lo svanire del motivo ambiguo della necessità del negativo, la rinnovata antropologia agostiniana che supera i limiti della prospettiva platonica nell'ottica di un rapporto gerarchico tra corpo e anima, il delinearsi del motivo della grazia e del libero arbitrio dell'uomo indicano l'emergere della sostanziale evoluzione e del progressivo ridefinirsi e precisarsi della questione del negativo agostiniana. Nell'itinerario che conduce dal *De ordine* al *De musica* ha dunque luogo l'approfondimento dell'impianto fondamentale della teodicea agostiniana dell'ordine nella direzione di una determinazione più matura delle sue dimensioni essenziali: “Come si vede il *De musica*, pur ricollegandosi nematicamente al *De ordine* quasi senza soluzione di continuità, ci presenta un più maturo approccio al problema del male, non solo superando il dualismo manicheo e l'assolutizzazione spiritualistica di Plotino, ma rivalutando nella prospettiva cristiana, l'uomo integrale e la sua destinazione alla salvezza. In questa trasposizione di prospettiva emerge altresì una più sofferta considerazione della considerazione umana, con le sue miserie e le sue cadute, ma altresì una più piena apertura al consolante approccio con quella grazia divina che di lì a poco diverrà il tema centrale della speculazione agostiniana e della spiritualità agostiniana”. Cfr. U. Pizzani, *Il problema del male dal De ordine al De musica*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile* (Atti Del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., p. 98.

Ancora una volta la ragione, cercando i segni dell'eterno, si rivolge alle realtà visibili e più precisamente ai movimenti dei corpi celesti e nella loro regolarità scorge il numero che, permanendo, regola ogni cosa. È in ciò racchiusa la genesi dell'astronomia:

“L’attraeva molto il movimento del cielo e la invitava a meditarlo con diligenza. Compresa che anche qui, attraverso le successioni costanti dei tempi, il corso fisso e definito degli astri, le distanze proporzionali, dominavano nient’altro che la misura e i numeri. E nel collegare con ordine queste nozioni, definizioni e analisi, generò l’astronomia, grande dimostrazione per chi è religioso, grande tormento per chi è curioso”²³⁰.

Le discipline liberali forniscono inoltre all’uomo impegnato nella ricerca della norma divina le nozioni ad essa essenziali:

“Se uno non si ferma a quelle immagini e raccoglie tutte le nozioni che sono sparse ampiamente e variamente nelle diverse discipline in un’unità semplice, vera e certa, è più che degno del nome di uomo istruito, può indagare le realtà divine non più sconsideratamente e non deve solo crederci, ma può anche contemplarle, capirle e ritenerle”²³¹.

229/*vi*, II, 42: “Hinc profecta est in oculorum opes et terram caelumque conlustrans sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros quaesivitque ipsa secum, utrum ibi talis linea talisque rotunditas vel quaelibet alia forma et figura esset, qualem intelligentia contineret. Longe, deteriorem invenit et nulla ex parte, quod viderent oculi, cum eo quod mens cerneret comparandum”.

230/*Ibidem*: “Motus eam caeli multum movebat et ad se diligenter considerandum invitabat. Etiam ibi per constantissimas temporum vices, per astrorum ratos definitosque cursus, per intervallorum spatia moderata intellexit nihil aliud quam illam dimensionem numerosque dominari, quae similiter definendo ac secernendo in ordinem nectens astrologiam genuit, magnum religiosi argumentum tormentumque curiosi”.

231/*vi*, II, 44: “Quibus si quisque non cesserit et illa omnia, quae per tot disciplinas late varietate diffusa sunt, ad unum quiddam simplex, verum, certumque redegerit, eruditi dignissimum nomine non temere iam quaerit illa divina non iam credenda solum, verum etiam contemplanda, intelligenda atque retinenda”.

Nel rivolgersi alle realtà sensibili la ragione ha scorto l'onnipresenza del numero, radice della perfezione del tutto, indice della perfezione della Misura senza misura che è origine dell'armonia del creato. Nell'elevarsi al Numero senza numero l'anima si libera dai sensi e si eleva alla contemplazione del divino e in tale elevazione dal sensibile all'intellegibile essa accede alla filosofia:

“Nella musica poi, nella geometria, nello studio dei moti degli astri, nelle leggi dei numeri, l'ordine domina così tanto che se qualcuno ne vuole vedere la sorgente e lo stesso penetrare, o li trova lì, o attraverso esse vi è condotto senza alcun errore. Tale istruzione infatti, se usata con misura (infatti niente quanto l'esagerazione è qui da evitare), nutre un soldato della filosofia, anzi un condottiero, in modo tale che per libera volontà si innalzi e giunga a quella Misura suprema oltre la quale ne può né deve né desidera cercare altro”²³².

Di fronte alla Misura suprema, Numero di ogni numero, appare in tutta la sua evidenza l'impossibilità che vi sia qualcosa al di fuori dell'ordine. Nell'istruzione liberale diviene possibile accedere all'intrascendibilità dell'armonia divina che racchiude nella sua onnicomprensività anche il male. Chi si è elevato alla Misura somma non trova nel negativo il segno della rottura dell'ordine. Attraverso le discipline liberali diviene così possibile cogliere nelle realtà ordinate i segni dell'ordine che le regola e, in tal senso, l'uomo scorge in ogni singola realtà la parte di un tutto che la eccede e nel quale esse è compresa e situata secondo ragione:

“Mentre è preso dalle stesse vicende umane, le guarda dall'alto in basso e le penetra tutte quante, tanto da non turbarsi se uno vuole avere figli, mentre un altro è tormentato dall'eccessiva fecondità della moglie, se manca di denaro chi è pronto a dare con generosità e invece l'usuraio magro e rognoso *vi dorme sopra dopo averlo sotterrato*, se la lussuria disperde e dissipa grandi patrimoni, mentre il mendicante implora una moneta piangendo tutto il giorno, se la fama innalza un individuo indegno, mentre gli onesti costumi si nascondono alla massa”²³³.

232/*vi*, II, 14: “Iam in musica, in geometrica, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur, ut, si quis quasi eius fontem atque ipsum penetrare videre desideret, aut in his inveniat aut per haec eo sine ullo errore ducatur. Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur, (nam nihil ibi quam nimium formidandum est), talem philosophiae militem nutrit vel etiam ducem, ut ad summum illum modum, ultra quod requirere aliquid nec possit nec debeat nec cupiat”.

233/*Ibidem*: “dum ipsis humanis rebus teneatur, sic eas despiciat cunctaque discernat, ut nullo modo eum moveat, cur alius optet liberos habere nec habeat, alius uxoris nimia fecunditate torqueatur, egeat

Emerge ora il senso autentico dell'idea agostiniana di una retta educazione alla poesia, vale a dire, di un'istruzione liberale che non disperda la ricerca umana nell'ente finito, né confonda la bellezza dei contrasti con l'armonia dell'unità, attraverso la quale divenga possibile scorgere i segni del Creatore ovunque presenti:

“«Se ti preoccupi dell'ordine», gli risposi, «devi tornare a quei versi. Infatti l'istruzione delle discipline liberali, se condotta con ragionevole moderazione e sobrietà, rende coloro che amano più pronti, più perseveranti, più ferventi nei confronti della verità da abbracciare, affinché più ardentemente la desiderino, con più costanza la inseguano e infine più dolcemente vi aderiscano»”

234

Alla luce dei rilievi svolti è ora necessario chiarire la natura dell'azione malvagia e, più precisamente, determinarne l'origine e i caratteri essenziali a partire dall'individuazione del peccato. Dopo aver chiarito il senso della presenza del male nell'ordine divino è ora necessario individuarne le dimensioni fondamentali e la scaturigine ultima.

illa pecunia, qui largiri liberaliter multa paratus est, eique defossae incubet macer et scabiosus fenerator, amplia patrimonia luxuries dispergat atque diffundat, vix toto die lacrimans mendicus nummum impetret, alium honor extollat indignum, lucidi mores abscondantur in turba”.

234*Ivi*, I, 24: “Si ordinem, inquam, curas, redeundum tibi est ad illos versus. Nam erudito disciplinarum liberalium modesta sane atque succinta et alacriores et perseveratiores et commotiores exhibet amatores amplectendae veritati, ut et ardentius adpetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcis”.

Parte II

La libertà e il male

Il libero arbitrio e la colpa

Le analisi agostiniane del *De Ordine* hanno posto con evidenza la soluzione agostiniana del problema racchiuso nel nesso tra l'*ordo* provvidenziale divino e la presenza del Negativo nel mondo. Come evidenziato nell'articolarsi dell'analisi della trattazione agostiniana, il problema del male è chiarito da Agostino attraverso una duplice soluzione che delinea l'origine del negativo al di fuori dell'ordine divino e chiarisce il senso della sua presenza nel tutto ordinato alla luce dell'operato della giustizia del Signore. Esiti diretti dell'impostazione agostiniana del problema del male sono, al tempo stesso, il venir meno di ogni responsabilità divina per la presenza del peccato e l'emergere di una fonte della realtà del male morale distinta da Dio. Tale scaturigine viene a delinearsi non più nei termini del principio tenebroso manicheo, avversario del divino il cui scontro con il Padre della Grandezza attraversa il mondo nella sua interezza e vede l'uomo, nella dualità dei suoi elementi essenziali, essere, al tempo stesso, luogo della lotta e attore della salvezza cosmica, bensì unicamente nei tratti del volere umano. Viene così a delinearsi, nell'orizzonte filosofico tematizzato, un duplice superamento agostiniano coincidente con l'oltrepassamento della prospettiva manichea, segnata dal dualismo ontologico e dalla deresponsabilizzazione etica, e l'allontanamento dalla prospettiva neoplatonica, in cui il tema del male, seppur considerato nella dimensione dell'ordine provvidenziale, viene a legarsi ad un'ottica che ha nella necessità e nella bellezza del contrasto il suo elemento essenziale.

D'altronde Agostino, pur avendo determinato nel *De Ordine* gli elementi concettuali fondamentali della sua teodicea, torna nuovamente a misurarsi nelle pagine del *De Libero Arbitrio* con i risultati emersi nelle riflessioni considerate. Più precisamente lo sforzo di Agostino mira a determinare con precisione quegli elementi emersi nelle analisi del *De Ordine* come soluzione all'enigma del male ancora non tratteggiati adeguatamente nei loro

caratteri specifici. Centrale diventa per il pensiero agostiniano, come ha giustamente sottolineato A. I. Bouton Touboulic, il problema della fonte dell'azione malvagia e della natura del peccato stesso nell'ordine divino. Per la studiosa francese è proprio tale mancanza nella determinazione della radice della colpa il motivo del ritorno agostiniano sui motivi già emersi nelle precedenti analisi. Tale determinazione viene a raccogliersi intorno ad una pluralità di elementi tematici che delineano il problema del male in rapporto al suo nesso con la legge divina e con l'ordine gerarchico degli enti: “Le *De Ordine* caractérise finalement le mal comme mal moral, sans en préciser exactement le ressort ni l'origine. Mais comment comprendre que puisse naître quelque chose de contraire à l'ordre créé par Dieu, ordre qui englobe toutes choses, sans en rendre son auteur responsable? Cette interrogation doit maintenant être reliée au thème de la volonté dont l'importance pour l'ordre s'est révélée à propos de l'*opus bipartitum* de la Providence: elle détermine en effet une catégorie particulière de créatures dotées de liberté, et libres notamment d'adhérer à l'ordre divin. Le mal n'est pas une réalité massive et inéluctable: il naît avant tout de la volonté d'un être doué de libre arbitre. Ce mal, les chrétiens le nomment péché”²³⁵.

235A. I. Bouton -Touboulic, *L'ordre caché*, Paris 2004. In continuità con la prospettiva della studiosa francese mi permetto di richiamare la posizione di G. Ripanti che, in *Ermeneutica del male*, approfondisce e sviluppa i motivi di continuità tra le due opere agostiniane indicate. Più precisamente, nel suo intervento, l'autore mira a delineare i motivi dell'approfondimento agostiniano degli elementi emersi nella teodicea del *De Ordine* a partire dalle riflessioni del *De Libero Arbitrio*: “Ma nel *De Ordine* Agostino non aveva scagionato proprio Dio dall'essere autore del male? Cosa significa questo ritorno violento alla domanda? Certamente una cosa, che Agostino non era soddisfatto della soluzione del *De Ordine*. Allora dobbiamo chiederci: quale interpretazione del male è elaborata nel *De Ordine* e quale nel *De Libero Arbitrio*?”. L'autore cerca di chiarire le ragioni della ripresa del motivo agostiniano della teodicea evidenziando nell'insoddisfazione di Agostino, dovuta alla parzialità della soluzione del problema del male presente nel *De Ordine*, il motivo della ripresa agostiniana degli elementi indicati. Nell'analisi dell'*ordo rerum* la riflessione di Agostino si sofferma sulla posizione del male nell'ordine e giustifica la stessa alla luce dell'operato della giustizia divina che riconduce anche la colpa nel tutto. D'altronde, sottolinea lo studioso, l'operato divino, pur chiarendo la radice della presenza del male, lascia indeterminata la natura dello stesso. Nella preminenza della nozione di *ordo* sembrerebbe venir meno, per lo studioso, la specificità del male morale che verrebbe così a essere inghiottito nell'orizzonte tematico della riflessione agostiniana sulla provvidenza divina. In questa prospettiva, benché il problema del male rappresenti uno degli elementi decisivi della tematizzazione indicata, esso perde i suoi contorni essenziali: “L'anima deve ritrovare la sua unità, *l'unum quaerere*, il

Le analisi agostiniane del *De libero Arbitrio* si caratterizzano dunque come un approfondimento dei risultati delle riflessioni del *De Ordine* e come una tematizzazione specifica degli elementi rimasti indeterminati nella precedente trattazione del negativo. Indice essenziale per cogliere in maniera adeguata l'ambito tematico delle indagini agostiniane sono le parole con cui si apre il I libro del *De Libero Arbitrio*:

“E. Dimmi, ti prego, se Dio non è l'autore del male. A. Te lo dirò, se mi avrai chiarito di che male stai parlando. Siamo soliti usare il termine “male”, infatti, in due sensi: uno, quando diciamo che qualcuno ha agito male; l'altro quando diciamo che ha sopportato qualcosa di male”²³⁶.

suo κέντρον, per poter vedere l'unità, l'*ordo*, la bellezza e la proporzione dell'universo. Ma il problema del male così non è risolto, è solo spostato. Agostino in quest'opera è forse solo e tutto teso ad affermare la categoria dell'*ordo* e il male è solo pensato come ciò che turba l'ordine (...) Ma la risoluzione del male come *perversitas* riscattabile all'interno dell'ordine non rispondeva a tutti gli interrogativi che si imponevano, né Agostino poteva essere soddisfatto della semplice equazione del male con il nulla”. Chiarire la natura del male è non solo rendere ragione della sua presenza nel tutto, ma coglierne la scaturigine. È in tal senso che emerge, per Ripanti, il ruolo della volontà come approfondimento e precisazione della riflessione agostiniana sul male nei termini di una teodicea che riconduca l'intero orizzonte del negativo all'azione umana: “Ma così il male è essenzialmente peccato, deriva unicamente dalla volontà: *voluntas est causa peccati*. Perché? Perché la volontà è dotata della straordinaria capacità di scegliere, è libero arbitrio, il cui potere sta nel poter fare e nel poter essere. Come è capace di orientarsi al bene, all'immutabile, e essere nel bene, così è capace di *deficere*, *avertere* e *convergere* al nulla”. In tale passaggio, che lo studioso coglie nell'ottica di un movimento dalla prospettiva estetica del male alla dimensione etica del negativo Agostino opera quella trasformazione dell'orizzonte del manicheismo che Ripanti legge nei termini di una demitizzazione che cancella le spiegazioni del male che riconducono la colpa a realtà trascendenti l'uomo e il suo libero volere: “È questa la nuova impostazione, che delinea la visione etica del male e che opererà una radicale demitizzazione dei miti dualistici e risolverà in un contenuto intellegibile il racconto della caduta di Adamo”. Cfr., G. Ripanti, *Ermeneutica del male*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., p. 100 e sgg.

236 Agostino, *De libero arbitrio*, cit., I, 1: “E. Dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit auctor mali. A. Dicam, si planum feceris, de quo malo quaeras. Duobus enim modis appellare malum solemus: uno, cum male quemque fecisse dicimus, alio, cum mali aliquid esse permessum”.

Evodio, rivolgendosi ad Agostino, chiede al suo interlocutore di chiarirgli se il Signore debba essere considerato autore del peccato. A tale interrogativo Agostino risponde introducendo la distinzione tra *malum culpae* e *malum poenae* chiarendo, fin dal principio, l'orizzonte tematico in cui si muoveranno le proprie analisi. Agostino, delineando la natura dell'atto malvagio e chiarendo l'operato della giustizia divina, guarda dunque al male nella duplicità delle sue dimensioni, vale a dire come atto di infrazione umana della norma eterna e come castigo divino dell'amore disordinato dell'uomo stesso.

E' dunque, come evidente, in profonda continuità con i primi risultati della teodicea di Agostino che viene a delinearsi il senso delle analisi agostiniane considerate. Più precisamente diviene qui possibile scorgere con chiarezza l'operato della giustizia divina che condanna i trasgressori del volere del Signore gettandoli nell'infelicità. In tale osservazione emerge il senso specifico dell'operato della Provvidenza, delineato nelle analisi del *De Ordine*, in modo evidentemente preliminare, come una riconduzione del male alla totalità divina delle cose. I castighi dei peccatori sono da cogliersi alla luce della sintesi della bontà e della giustizia divina ed è in tale ottica che assume il proprio senso specifico la nozione agostiniana di *malum poenae*. Alla luce della perfetta bontà e dell'assoluta giustizia divina è impossibile ipotizzare un agire malvagio del Signore. In tal senso, nella pena dei peccatori, non andrà scorto alcunché di malvagio la cui origina sarebbe da riportarsi a Dio. La pena divina non è, in se stessa, un male, essa appare tale unicamente al peccatore che vi è sottoposto:

“Ma se riconosci o credi che Dio è buono- e infatti non è possibile pensare diversamente- , Egli non agisce male. D'altra parte, se ammettiamo che Dio è giusto- anche questo, difatti, sarebbe empio negarlo -, Egli, come assegna premi ai buoni, così assegna castighi ai cattivi; e proprio questi castighi sono dei mali per coloro che li subiscono. Perciò, se nessuno sconta una pena ingiustamente, cosa che dobbiamo necessariamente credere, dal momento che crediamo che questo universo è retto dalla divina provvidenza, Dio non è in alcun modo autore del primo genere di mali, mentre lo è di questo secondo genere”²³⁷.

237 *Ibidem*: “A. At si deum bonum esse nosti vel credis – neque enim aliter fas est -, male non facit. Rursus, si deus iustum fatemur – nam et hoc negare sacrilegum est -, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est deus”.

Diventa pertanto necessario determinare le dimensioni specifiche del problema analizzato sottolineando come la trattazione agostiniana del male morale trovi una duplice dimensione che individua l'emergere del tema della caduta adamitica come snodo decisivo per cogliere la condizione dell'umanità segnata dalla necessità e dall'impossibilità di agire in modo retto. L'orizzonte del peccato viene dunque a rivelare una dimensione originaria che ne costituisce la radice e che segna in modo determinante la natura delle sue manifestazioni.

Le analisi dell'itinerario agostiniano delineato si articoleranno in tre momenti. In primo luogo sarà necessario seguire il delinearsi della riflessione agostiniana sulla natura del male morale a partire dalla determinazione della specificità del peccato nel nesso tracciato tra la legge divina e l'ordine delle cose. Più precisamente le analisi evidenzieranno in via preliminare la natura della colpa umana nei termini di un disordine che viene a emergere in rapporto al retto utilizzo umano dei beni inferiori. Tale analisi trova il proprio compimento nell'individuazione della radice del peccato nella libertà del volere e nel sorgere degli interrogativi sollevati dall'origine della volontà libera.

Il passo seguente della trattazione coincide con l'analisi del confronto agostiniano con i dubbi sollevati dall'origine del libero arbitrio della volontà che trovano il proprio specifico chiarimento nell'analisi agostiniana degli interrogativi relativi all'esistenza di Dio, all'origine divina di tutte le cose e allo statuto assiologico del volere libero. Tale tematizzazione agostiniana vede l'emergere dello statuto ontologico della libertà del volere come bene medio, la cui posizione nell'ordine gerarchico della perfezione ontologica delle cose è compresa tra Dio e gli enti finiti, in un rapporto che è segnato dalla servitù nei confronti del Signore e dalla signoria sulle cose.

Momento conclusivo delle ricerche sarà analizzare la tematizzazione agostiniana della caduta del volere libero nei termini di una *causa deficiens* dell'azione morale, coincidente con l'inversione del retto rapporto con i beni inferiori. Tale analisi chiarirà l'assolutezza della responsabilità umana della colpa che non trova giustificazione alcuna né nella perfetta onniscienza divina né in qualsiasi altra forma di vincolo all'operare della libertà. In tale prospettiva emergerà l'elemento di strutturale colpevolezza della caduta umana che poggia sulla punizione sancita dalla giustizia divina per il peccato di Adamo e verrà chiarito il senso della colpevolezza degli atti umani seguiti al peccato del primo uomo. Tali azioni, per quanto

vincolate dalla condanna del Signore, sono da considerarsi, nondimeno, infrazioni peccaminose del volere divino. Le analisi indicate costituiranno l'orizzonte tematico in cui verrà a delinearsi la problematizzazione agostiniana della grazia, indispensabile soccorso divino all'umanità caduta, che vedrà il preliminare emergere del problema essenziale della natura e della concessione di tale dono del Signore

Alla luce dei rilievi svolti l'analisi verrà ad articolarsi in tre momenti: natura del male, volontà come bene, il volere come movimento e la caduta adamitica. Traceremo pertanto l'evoluzione della riflessione agostiniana seguendone il progressivo strutturarsi.

La natura del male

Alla luce dell'individuazione della ragione del male nel volere dell'agente diviene necessario approfondire e tematizzare in maniera esplicita la natura e l'origine del peccato. Se infatti l'ordine divino opera riconducendo il male morale alle realtà ordinate sotto la legge eterna, resta pur sempre da analizzare l'origine della colpa ricompresa dalla giustizia divina nell'ordine del tutto. In tal senso la dimensione morale della teodicea agostiniana diviene il luogo privilegiato della crisi del paradigma manicheo delle due anime e della deresponsabilizzazione ad essa connessa e vede l'emergere del nesso tematico rappresentato dal problema del libero arbitrio della volontà:

“Sì, certamente; esso infatti non può accadere senza un autore. Se poi vuoi sapere chi sia costui, è impossibile dirlo; non è infatti un unico individuo, ma ogni cattivo è autore della sua cattiva azione. Se ne dubiti, fa' attenzione a ciò che è stato detto prima, cioè che i misfatti sono puniti dalla giustizia di Dio. Non sarebbero infatti puniti giustamente, se non fossero commessi volontariamente”²³⁸.

Gli elementi essenziali della riflessione di Agostino considerata emergono nell'analisi agostiniana della natura dell'azione colpevole. Tale tematizzazione agostiniana vede il delinearsi della determinazione dell'essenza dell'agire malvagio nell'analisi dei peccati. Più precisamente tale passo della riflessione di Agostino coincide con la specificazione di ciò che rende malvagia l'azione colpevole:

“Tu vuoi sapere, certamente, come mai agiamo male; per prima cosa, dunque, bisogna discutere che cosa sia l'agire male, esprimi il tuo parere al riguardo. E se non puoi esporlo tutto insieme con poche parole, fammi almeno conoscere la tua opinione un po' alla volta menzionando le cattive azioni stesse. E. A chi non potrebbero sembrare cattive azioni gli adulteri, gli omicidi e i sacrilegi, per non parlare di tutte le altre, per enumerare le quali non abbiamo abbastanza tempo né memoria?”²³⁹.

238 *Ibidem*: “A. Est certe; non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeris, quisnam iste sit, dici non potest; non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Unde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta iustitia dei vindicari. Non enim iuste vindicaretur, nisi fierent voluntate”.

La determinazione agostiniana della natura dell'azione malvagia muove, in primo luogo, dalla possibilità che la negatività della stessa coincida con l'infrazione della legge. In tal senso sarebbero da intendersi come malvagie tutte le azioni contrarie alla norme vigenti, ma, d'altronde ciò comporterebbe, al tempo stesso, il risorgere dell'interrogativo sul motivo di tale malvagità. La ricerca agostiniana non mira ad arrestarsi al dato, ma cerca di comprendere la natura della negatività dell'azione:

“A. Dimmi allora, per prima cosa, perché pensi che commettere adulterio sia una cattiva azione; forse perché la legge lo vieta? E. Non è certo un male perché è vietato dalla legge, ma è vietato dalla legge perché è un male. A. E se uno ci criticasse esaltando il godimento provocato dall'adulterio e chiedendoci perché giudichiamo quest'ultimo cattivo e degno di condanna? Ti pare forse che persone, che ormai desiderano non soltanto credere ma comprendere, debbano cercare rifugio nell'autorità della legge?”²⁴⁰.

La stessa possibilità che la malvagità dell'agire coincida con l'infrazione del precetto che vuole che non si faccia agli altri ciò che non si desidera sia fatto a se stessi lascia spazio a dubbi che impediscono di scorgere in esso il criterio della malvagità dell'azione. In nessun modo, infatti è possibile escludere che vi sia chi, a tal punto ami peccare, da giungere a concedere ad altri sua moglie per poter perpetrare indisturbato il proprio male:

“A. E se la passione di uno fosse tale che egli offrisse sua moglie ad un altro e tollerasse volentieri che ne fosse sedotta, bramando di avere a sua volta pari licenza nei riguardi della moglie dell'altro? Ti sembra che non agirebbe male per nulla? E. Anzi, moltissimo. Eppure costui, secondo quella regola, non pecca; non fa infatti una cosa che non voglia subire”²⁴¹.

239 *Ivi*, I, 6: “Quaeris certe unde male faciamus; prius ergo discutiendum est, quid sit male facere, quare de re tibi quid videatur exprome. Quod si non potes totum simul breviter verbis comprehendere, saltem particulatim malefacta ipsa commemorando sententiam tuam notam fac mihi. E. Adulteria et homicidia et sacrilegia, ut omittam cetera, quibus enumerandis vel tempus vel memoria non suppetit”.

240 *Ibidem*: “A. Dic ergo prius cur adulterium male fieri putes; an quia id facere lex vetat? E. Non sane ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est. A. Quid? Si quispiam nos exagitet, exaggerans delectationes adulterii et quaerens a nobis, cur hoc malum et damnatione dignum iudicemus, num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus iam non tantum credere sed intellegere cupientibus?”.

Neppure nella condanna giudiziaria può essere scorta la ragione della malvagità dell'azione. In tal caso, infatti, gli stessi apostoli e i martiri sarebbero da annoverare tra i malvagi perché incorsi nella condanna della giustizia:

“E. Mi sembra un male per il fatto che ho visto che gli uomini sono spesso condannati per questa colpa. A. Come? Non è forse vero che spesso si sono condannati uomini a causa di azioni giuste? Pensa alla storia, a quella stessa (per non indirizzarti ad altri libri) che primeggia per la sua divina autorità; scoprirai subito quanta cattiva stima facciamo degli apostoli e di tutti i martiri, se sosteniamo che la condanna sia un criterio sicuro per discernere una cattiva azione, dal momento che tutti loro furono giudicati degni di condanna a causa della loro confessione”²⁴².

La causa del male va trovata, per Agostino, nella passione intesa come brama riprovevole, la cui colpevolezza coincide con la sua natura di desiderio di cose mutevoli:

“Difatti bramare di vivere senza paura è proprio non soltanto dei buoni, ma anche di tutti i cattivi, la differenza, in realtà, sta nel fatto che i buoni cercano di raggiungerlo distogliendo il loro amore da queste cose che non si possono possedere senza il rischio di perderle: invece i cattivi, per covarle e goderne con sicurezza, tentano di rimuovere gli ostacoli e per questo conducono una vita criminale e scellerata, che è meglio chiamare morte. E. Rinsavisco e mi rallegro assai di aver conosciuto in maniera così chiara che cosa sia anche quella brama biasimevole che è denominata

241 *Ibidem*: “A. Quid? Si cuiuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri libenterque ab eo corrumpi patiat, in cuius uxorem vicissim cupit parem habere licentiam, nihilne male facere tibi videtur? E. Immo plurimum. A. At iste non illa regula peccat; non enim id facit quod pati nolit”.

242 *Ivi*, 7: “E. Eo mihi videtur malum, quod huius criminis homines vidi saepe damnari. A. Quid? Propter recte facta nonne homines plerumque damnati sunt? Recense historiam, ne te ad alios libros mittam, eam ipsam quae divina auctoritate praecellit; iam invenies, quam male de apostolis et de omnibus martyribus sentiamus, si placet nobis damnationem”.

“passione”. Appare ormai che essa è l’amore di quelle cose che ognuno può perdere suo malgrado”
243

Se è malvagia ogni azione compiuta desiderando realtà mutevoli allora anche colui che uccide per difendere la propria vita, la propria libertà o la propria castità si macchia di una colpa. Se tali beni fossero eterni non sarebbe infatti necessario uccidere il proprio aggressore per preservare tali realtà:

243 *Ivi*, I, 10: “Cupere namquam sine metu vivere non tam bonorum, sed etiam malorum omnium est; verum hoc interest, quod id boni appetunt, avertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem, ut his freundis, cum securitate incubent, remove impedimenta conantur et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt. E. : Respicio et admodum gaudeo tam me plane cognovisse, quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitus ammittere”. In merito alla definizione agostiniana della natura dell’atto malvagio come amore delle cose mutevoli risulta interessante approfondire la matrice stoica di tale indicazione agostiniana. La centralità della stessa si rivela decisiva alla luce della considerazione della presenza di elementi inerenti all’orizzonte filosofico dello Stoicismo nelle analisi agostiniane del *De libero arbitrio*. Tale aspetto si rivela fondamentale in un duplice senso: esso evidenzia, per un verso, la necessità di determinare la natura della conoscenza agostiniana delle nozioni della filosofia stoica, per un altro, poiché permette una preliminare determinazione della natura del legame tra la componente stoica del pensiero di Agostino e gli elementi più marcatamente neoplatonici dello stesso rinvenibili nelle riflessioni agostiniane del I libro del *De libero arbitrio*. L’indagine relativa alla componente stoica del pensiero di Agostino e, più precisamente, l’analisi relativa alla possibilità di determinare non solo una conoscenza delle nozioni essenziali dello stoicismo, ma una vera e propria presenza, nell’evoluzione intellettuale di Agostino, di una fase stoica è tematizzata nelle analisi di Ch. Baguette. Nelle sue indagini lo studioso mira a delineare nell’esperienza milanese di Agostino seguente all’abbandono del Manichesimo e precedente alla lettura dei *Platonicorum libri*, i segni di una declinazione stoica del pensiero agostiniano. Sviluppando le analisi di A. Solignac relative ai *philosophi* di cui Agostino fa menzione nel V libro delle *Confessioni*, Baguette afferma la possibilità di individuare, nelle figure di Cicerone, Varrone e Plinio gli autori celati nella dicitura agostiniana indicata. Lo studioso si sofferma, specificamente, ad evidenziare il ruolo del primo e del terzo quali fonti essenziali della conoscenza agostiniana della filosofia stoica e precisa la necessità di sottolineare il valore dell’opera di Plinio, troppo spesso, a suo giudizio, sottovalutata, nell’acquisizione agostiniana degli elementi concettuali essenziali dello stoicismo. Attraverso un’attenta comparazione tra le pagine del VII libro delle

“Riguardo alla vita, infatti, a qualcuno potrebbe risultare dubbio che essa non sia in alcun modo portata via all’anima, mentre questo corpo viene distrutto; ma se può esserle portata via, bisogna disprezzarla, se non lo può, non c’è nulla da temere. Riguardo alla castità, poi, chi potrebbe dubitare che essa sia stabilmente collocata nell’animo stesso, dal momento che è una virtù? Ne deriva che neppure essa può essere strappata via da un violento stupratore. Quindi tutto quanto stava per strappar via colui che viene ucciso, non è in nostro potere. Non capisco perciò in quale modo si debba chiamare “nostro”²⁴⁴.

Confessioni e gli scritti degli autori succitati, Baguette coglie la perfetta coincidenza delle formule agostiniane e delle espressioni ciceroniane e pliniane a testimonianza della conoscenza agostiniana dell’opera stessa degli autori indicati. Allo stesso tempo, la coerenza e la compattezza dei motivi agostiniani in questione nelle pagine delle *Confessioni*, spinge l’autore a ritenere che ci si trovi in presenza non di una semplice conoscenza agostiniana di nozioni del pensiero stoico, bensì di una vera e propria fase stoica del pensiero di Agostino. Tale opzione trova conferma, a giudizio dello studioso, nella cura agostiniana nel ricostruire tale momento della sua esperienza personale e filosofica come visibile nelle *Confessioni*: “L’accord général que nous venons de constater de sa philosophie avec le *De natura deorum* et, conséquemment, avec le début du livre VII des *Confessions* confirme l’impression de départ: Pline peut avoir été parmi les auteurs désignés au livre V et parmi ceux qui ont influencé la synthèse cosmologique du livre VII. Il nous manque, ce qui serait une preuve décisive, la présence dans cette synthèse cosmologique d’Augustin d’un élément doctrinal absent dans le *De natura deorum* et qui aurait été l’apport propre à Pline, ce n’est pas le cas, tous les éléments de la vision d’Augustin se retrouvent chez Cicéron. Nous avons noté pourtant, en course d’analyse, certains détails de la vision d’Augustin, qui s’accordaient mieux avec l’une ou l’autre dominante du panthéisme de Pline (...) On doit bien remarquer que ces éléments forment un tout et non un amalgame désordonné; cette harmonie existante entre les textes A, B et C et entre les diverses données de chacun de ceux-ci force à croire à l’adoption d’une doctrine plutôt qu’à l’adhésion vague à un ensemble syncrétique de différents acquis de culture. La vision est ordonnée, cohérente malgré la tension qui s’y manifeste entre l’immanence et la transcendance divine, et de ce fait laisse supposer un choix éclairé, suivant une orientation précise”. Cfr Ch. Baguette, *Une période stoïcienne dans l’évolution de Saint Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes», 16, 1970, p. 77. La presenza di elementi stoici nel pensiero di Agostino, e il saldarsi degli stessi nelle analisi agostiniane del *De libero arbitrio* con l’orizzonte concettuale del neoplatonismo, ha rappresentato uno degli spunti determinanti delle analisi di R. J. O’Connell. Più precisamente, in *De libero arbitrio: Stoicism revisited*, lo studioso cerca di delineare il senso della presenza della concettualità stoica nel pensiero agostiniano mirando a evidenziare come essa non venga a configurarsi come una radice della formazione agostiniana distinta

La colpevolezza dei peccati poggia sull'infrazione della norma eterna, principio divino di governo dell'ente, che coincide con l'imperativo del Signore a sottoporsi massimamente all'ordine delle cose: "A. Per spiegare quindi con poche parole, per quanto ne sono capace, il concetto di legge eterna che è impresso in noi, dirò che essa è quella in base alla quale è giusto che tutte le cose siano ordinate al massimo grado"²⁴⁵.

L'uomo, creatura dell'Assoluto, è come ogni altro ente sottoposto al volere divino che stabilisce che ogni cosa si mantenga nell'ordine che il Signore ha imposto al creato. Il

dalla componente neoplatonica, bensì come gli elementi stoici del pensiero di Agostino assumano la propria natura specifica unicamente alla luce del tentativo agostiniano di evidenziare il possibile convergere di tali dimensioni filosofiche. La componente stoica, debitamente intesa, porterebbe, secondo la posizione di O' Connell, a scorgere la profonda continuità tra gli orizzonti filosofici in questione e a notare come lo stoicismo rappresenti, nel pensiero agostiniano, un correttivo ad alcuni elementi problematici del neoplatonismo. L'emergere di tale complessa relazione tra le dimensioni filosofiche indicate trova espressione esemplare nello sforzo agostiniano di porre in relazione la prospettiva stoica e quella neoplatonica in merito al problema della nozione di felicità: "In the first complete work we have from his pen, therefore, it can be argued that Augustin refused to view Stoicism and Neo-platonism as contradictories: whatever Stoic themes he chose to honor by including the motto his thinking were, this mind, capable of fulfillment by a process of Christian Neo-platonic reinterpretation". Lo sforzo agostiniano di procedere in tale direzione ha nel *De beata vita* il proprio primo delinearsi. D'altronde, la difficoltà agostiniana a raggiungere tale scopo, trova nella ripresa della tematizzazione indicata presente nel *De libero arbitrio* il proprio elemento decisivo. Si tratta, per lo studioso, di mediare il legame ai beni temporali emerso nella trattazione agostiniana della nozione di felicità con il motivo stoico della volontà: "The experiment may have been due as suggested above to Augustine's awareness of a difficulty involved in his Neo-platonical solution to the problem of the quest for happiness. Having situated happiness in the intellectual vision of God, he has found himself obliged to propose a demanding series of ordered studies to "exercise the mind" for eventual arrival at vision". This compels him to admit that a certain amount of leisure, financial security, and talent are required in one who would take seriously the exigencies of that intellectualist way. He even tries to show that his mother is a likely candidate for the process- and the attempt only succeeds in laying bare the crucial difficulty involved. For Augustine wishes to respect the Stoic insight that the pursuit of the good life- which he considers, for the moment identical with the life of happiness- depends most centrally, indeed, should depend uniquely on our "good will"". Lo sforzo di mediazione agostiniano trova la propria dimensione specifica nella necessità di mettere in relazione la componente intellettualistica di origine neoplatonica e l'elemento volontaristico di matrice stoica: "Part of the

comando divino coincide, nel caso dell'uomo, con il dominio della mente sui moti dell'anima e sulle passioni del corpo:

“A. Ciò che voglio dire è questo: che qualunque cosa sia quella per cui l'uomo è anteposto al bestiame, si chiami mente o spirito o, più correttamente in entrambe i modi – difatti nei Libri divini troviamo entrambi i nomi – , se essa domina e comanda su tutti gli altri elementi di cui l'uomo è composto, allora l'uomo è ordinato al massimo grado”²⁴⁶.

difficulty stems from Augustine's determination to combine the essentially intellectualistic thrust of the Neo-Platonic quest for vision, with the more Stoic identification of the “good will”, as the overriding consideration for the achievement of the good life”. Luogo del convergere di tali dimensioni diviene, per O'Connell, la nozione di felicità agostiniana, intesa come visione dell'eterno, nella quale trovano il loro punto di contatto il rifiuto stoico del mutevole e la dimensione intellettualistica del Neoplatonismo: “For, a moment later, we are assured that the Eternal Law is the stable, eternal, and unchangeable object that alone can answer to the Stoic criterion of being inamissible against our will. It commands that we turn away our love from temporal things, and turn it back, purified, to realities that are eternal”. Emerge così chiaramente, per lo studioso, come la componente stoica del pensiero agostiniano non sia da intendersi come antitetica alla dimensione neoplatonica del pensiero di Agostino e non segni un primato dell'elemento stoico su quello neoplatonico. Al contrario, per O'Connell, la dimensione propria degli elementi concettuali dello stoicismo può essere intesa adeguatamente solo alla luce della loro vicinanza e riconducibilità alla prospettiva neoplatonica. La dimensione stoica del pensiero agostiniano assumerebbe così il proprio senso, più propriamente, alla luce della componente neoplatonica alla quale risulterebbe, in tal modo, finalizzata. Cfr. R. J. O'Connell, *De libero Arbitrio I: Stoicism revisited*, «Augustinian Studies», 1, 1970, p. 49 e sgg.

244/*vi*, I, 12: “De vita enim fortasse cuipiam sit dubium, utrum animae nullo pacto auferatur, dum hoc corpus interimitur; sed si auferri potest, contemnenda est, si non potest, nihil metuendum. De pudicitia vero quis dubitaverit quin ea sit in ipso animo constituta, quandoquidem virtus est? Unde a violento stupratore nec ipsa eripi potest. Quidquid igitur erepturus erat ille qui occiditur, id totum in nostra potestate non est. Quare quemdmodum nostrum appellandum sit, non intellego”.

245/*vi*, I, 15: “Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae inpressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima”.

Più precisamente l'uomo è nell'ordine divino delle cose dominando i desideri della carne, la vana curiosità e l'ambizione del mondo, vale a dire, affermando il primato di ciò che in esso è migliore:

“L'uomo quindi deve dirsi ordinato quando la ragione domina su questi moti dell'anima. Non vi è infatti un ordine corretto, ovvero non si deve nemmeno parlare di “ordine”, dove le cose migliori sono sottoposte alle peggiori (...) *A.* Quando dunque codesta ragione o mente o spirito domina sui moti irrazionali dell'animo, nell'uomo domina appunto ciò a cui è assegnato il dominio da quella legge che abbiamo appurato essere eterna”²⁴⁷.

È essenziale evidenziare come il rilievo agostiniano indicato non coincida in alcun modo con una condanna della corporeità quale radice maligna, bensì con il richiamo alla mente a esercitare il proprio dominio sul corpo e a custodire l'ordine gerarchico dell'anima: spetta dunque all'operato della mente il rispetto del volere del Signore coincidente con la conformità degli enti alla gerarchia di perfezione divina. Come giustamente osservato da A. I. Touboulie la mente rappresenta l'elemento sommo del principio psichico e ad essa è demandato il compito di conservare l'ordine divino dell'ente. In tal senso la studiosa, richiamando l'esegesi agostiniana di *Genesi* 1, 26, sottolinea la duplicità della direzione dell'operare dell'anima umana: “De fait, l'homme est intérieurement structuré selon diverses entités, subordonnées les unes aux autres, comme le montre l'exégèse de *Gen* 1, 26 dans le livre I du *De Genesi contra Manichaeos*. Les «poissons de la mer et les oiseaux du ciel», sur lesquels il a reçu *potestas* sont l'analogue de ce qu'il y a de corporel en lui. Ce en quoi il est image de Dieu n'est donc pas le corps mais la fonction qui lui permet de domier tous ceux animaux, c'est-à-dire l'intellect. Mais il y a une autre interprétation allégorique, assez répandue, selon laquelle ces animaux représentent les «affections et les mouvements de l'âme», que nous avons en 246*vi*, I, 18 : “Illud est quod volo dicere: hoc quicquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens sive spiritus sive utrumque rectius appellatur – nam utrumque in divinis libris invenimus-, si dominetur atque imperet ceteris, quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum”.

247 *Ibidem*: “Hisce igitur animae motibus cum ratio dominatur, ordinatus homo discendus est. Non enim ordo rectus aut ordo appellandus omnino est, ubi deteriori bus meliora subiciuntur (...) *A.* Ratio ista ergo vel mens vel spiritus cum inrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea, quam aeternam esse comperimus”.

commun avec ces êtres vivants, et qu'il faut, pour vivre avec eux «dans la concorde» soumettre et dominer par la tempérance et la mesure”²⁴⁸.

Nella perfetta signoria della mente l'uomo è libero dalle perturbazioni che ostacolano la visione dell'essere immutabile e gli è così possibile elevarsi alla sapiente contemplazione dell'eterno. A fronte di ciò diviene parimenti evidente come nella schiavitù della mente ai moti dell'anima viva la stoltezza umana, esito della colpa:

“A. Quando dunque l'uomo è disposto e ordinato così, non ti sembra forse sapiente? E. Non so chi altri potrebbe sembrarmi sapiente, se non mi sembra costui. A. Credo infatti che tu sappia che gli uomini sono in maggioranza stolti. E. Anche questa è cosa ben nota. A. Ma se lo stolto è il contrario del sapiente, poiché abbiamo appurato chi sia il sapiente, di sicuro ormai comprendi anche chi sia lo stolto. E. A chi potrebbe non apparire chiaro che è colui nel quale la mente non ha il potere supremo?”²⁴⁹.

Agostino individua nella mente stessa e nella sua libera volontà la radice della servitù dell'anima alla carne. La superiorità della mente sul corpo e le sue brame, sancita dall'ordine divino, rende impossibile che essa sia succube dei voleri della carne:

“A. Pensi forse che la passione sia più potente di codesta mente, di cui siamo venuti a sapere che dalla legge eterna le è stato concesso il regno sulle passioni? Io infatti non lo penso per nulla. Non sarebbe infatti una cosa ordinata al massimo grado, se le realtà meno potenti comandassero alle più potenti. Ritengo perciò necessario che la mente sia più potente della brama, proprio per il fatto che, rettamente e giustamente domina sulla brama”²⁵⁰.

248 A. I. Touboulic, *L'ordre caché*, cit., p. 313.

249 Agostino, *De libero arbitrio*, cit., I, 19: “A. Cum ergo ita homo constitutus atque ordinatus est, nonne tibi sapiens videtur? E. Nescio alius quis mihi sapiens homo videri possit, si hoc non videtur. A. Credo etiam te illud scire, plerosque homines stultos esse. E. Hoc quoque satis constat. A. At si stultus sapienti est contrarius, quoniam sapientem coeperimus, quis etiam stultus sit, profecto iam intellegis. E. Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet?”.

250 *Ivi*, 20: “A. Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorum esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur”.

Allo stesso modo, la perfezione divina non può rendere ragione della caduta umana e né un animo virtuoso né un animo vizioso possono essere la causa della schiavitù della mente dell'uomo. Il primo, infatti, nella sua bontà, non può in alcun modo operare in modo malvagio, il secondo, succube della carne, non può opporsi ad una mente più forte della sua:

“*A.* Quindi nessun animo vizioso supera un animo armato di virtù. *E.* E' verissimo (...) *A.* E un animo giusto, ossia una mente che custodisca il diritto di comando che le appartiene? Può forse gettare una mente che regni con pari equità e virtù giù dalla sua roccaforte e porla sotto il giogo della passione? *E.* In nessun modo, non solo per la medesima eccellenza che c'è in entrambe, ma anche perché la prima decadrà e diventerà una mente viziosa, se tenterà di rendere viziosa l'altra, e per ciò stesso sarà più debole”²⁵¹.

La sottomissione dell'anima al corpo è dovuta alla mente stessa che è dunque libera di frenare il volere della carne o di sottoporvisi e dunque di essere sapiente o di precipitare nell'ignoranza volontariamente:

“Resta allora da concludere che, poiché qualunque realtà pari o superiore a una mente che regni e sia in possesso della virtù non la rende schiava della passione a causa della propria giustizia, mentre qualunque realtà inferiore non può farlo a causa della propria debolezza, come insegna quanto ci è risultato chiaro, dunque nessun'altra cosa rende la mente compagna della passione se non la volontà che le è propria e il libero arbitrio”²⁵².

251 *Ibidem*: “*A.* Nullus igitur vitiosus animus virtute armatum animum superat. *E.* Verissimum est. (...) *A.* Quid? Animus istus mensque ius proprium imperium custodiens num potest aliam mentem pari aequitate ac virtute regnantem ex arce deicere atque libidini subiugare? *E.* Nullo modo, non solum propter eandem in utraque excellentiam, sed etiam quod a iustitia prior decidet fietque vitiosa mens, quae aliam facere conabitur, eoque ipso erit infirmior”.

252 *Ivi*, I, 21: “Ergo relinquitur ut, quoniam regnanti menti conpotique virtutis quidquid par aut praelatum est non eam facit servam libidinis propter iustitiam, quidquid autem inferius non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent, nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria voluntas et liberum arbitrium”.

La colpa umana porta con sé d'altronde pene durissime per l'uomo. Nella servitù alle passioni l'anima, precipitando nella stoltezza, è incapace di cogliere il vero e, allontanandosi dalla contemplazione dell'eterna verità, è condannata all'infelicità:

“4. E la pena stessa? Si deve forse considerarla leggera? La passione domina sulla mente e spogliatala della ricchezza rappresentata dalla virtù, la trascina di qua e di là povera e bisognosa: la mente ora approva cose false come se fossero vere, ora persino le difende con insistenza (...) Intanto quel regno delle passioni infuria tirannicamente e perturba l'animo e la vita dell'uomo con tempeste varie e contrarie: di qua con il timore, di là con il desiderio di qua con l'affanno, di là con una vuota e falsa allegria”²⁵³.

Se d'altronde l'ignoranza e il dolore sono le pene che l'uomo sconta per le proprie colpe, quando l'umanità, data la propria perenne servitù ai voleri della carne, ha meritato tale punizione? Se non c'è istante in cui l'uomo sia stato libero dall'errore e dall'infelicità, dove trovare l'origine della responsabilità umana? Data la perfetta giustizia divina la punizione umana resta apparentemente incomprensibile agli occhi dell'uomo:

“In verità, non potrei concederti in alcun modo di dover rinviare il compito di scoprire discutendo, se ne sei capace, la soluzione del problema che più di tutti mi turba, cioè perché subiamo siffatte pene amarissime noi, che certamente siamo stolti né mai siamo stati sapienti, affinché si possa dire che le sopportiamo meritatamente, a causa dell'abbandono della roccaforte della virtù e della scelta di diventare schiavi della passione”²⁵⁴.

253/*vi*, I, 22: “In opem num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei libido dominatur expoliataque virtutis opulentia per diversa inopie atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris adprobantem nunc etiam defensitantem (...) cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeviat et variis contrariisque tempestatibus totum hominis animum vitamque perturbet, hinc timore inde desiderio, hinc anxietate inde inani falsaque laetitia”.

254/*vi*, I, 24: “Verum illud quod me maxime movet, cur huiusmodi acerbissimas poenas patiamur nos, qui certe stulti sumus nec sapientes umquam fuimus, ut merito haec dicamur perpeti propter desertam virtutis arcem et electam sub libidine servitutem, quin aperias disputando, si vales, nullo modo tibi differendum esse concesserim”.

Lo stesso libero peccato di Adamo rimane un mistero per la ragione che non trova in esso luce, ma ulteriori ombre. Come capire la scelta di chi, creato sapiente e infelice, sceglie l'infelicità e l'errore? Ancora una volta la ragione è immobile di fronte all'enigma sollevato:

“Benchè infatti noi crediamo che l'uomo sia stato creato da Dio in maniera così perfetta e sia stato posto nella vita felice, sì che egli stesso è decaduto per propria volontà da quella condizione sino alle tribolazioni della vita mortale, io, pur mantenendo fermo tutto ciò con fede saldissima, non sono ancora giunto a comprenderlo con l'intelligenza”²⁵⁵.

Se inoltre il peccato è frutto della nostra libera volontà, ed essa è dono di Dio, come non ritenere il Signore corresponsabile delle nostre colpe? Alla luce di ciò sarà necessario chiarire gli interrogativi sollevati muovendo, in primo luogo, dalla tematizzazione dei problemi connessi al dono divino del libero arbitrio del volere. Sarà così possibile liberare Dio dal peso della responsabilità del male.

255/*vi*, I, 23: “Quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a deo et in beata vita constitutum, ut ad aerumnas mortalis vitae ipse inde propria voluntate delapsus sit, tamen hoc cum firmissima fidem teneam, intelligentia nondum adsecutus sum”.

La volontà come bene

Alla luce dell'enigma rappresentato dal dono divino del libero arbitrio del volere, possibilità per l'uomo, al tempo stesso, di caduta e di salvezza, la riflessione agostiniana mira a chiarire gli elementi aporetici racchiusi nell'origine del peccato. Se la trasgressione del volere divino poggia sulla libertà della volontà, ed essa è concessa all'uomo dal Signore, come non fare di Dio il corresponsabile della colpa umana? Tale dubbio emerge nelle parole di Evodio:

“E. Ora spiegami, se è possibile, per quale ragione Dio abbia dato all'uomo il libero arbitrio della volontà, visto che senz'altro l'uomo non potrebbe peccare se non l'avesse ricevuto. A. Dunque per te ormai è cosa certa e provata che Dio abbia dato all'uomo questo, che ritieni non avrebbe dovuto essere dato? E. Per quanto mi è parso di capire nel libro precedente, noi e abbiamo il libero arbitrio della volontà e non pecchiamo se non con esso. A. Anch'io mi ricordo che ciò ormai ci è stato reso trasparente. Adesso però ti ho chiesto se tu sai che questo che, com'è evidente, noi abbiamo e con il quale pecchiamo, ce l'abbia dato Dio. E. Nessun'altro penso”²⁵⁶.

È approfondendo gli elementi racchiusi nelle parole indicate che Agostino fa emergere le linee tematiche della propria riflessione. Evodio, delineando i motivi dell'origine divina del libero arbitrio della volontà dell'uomo, scorge nella libertà del volere la radice della possibilità stessa della bontà umana: “L'uomo stesso, infatti, in quanto è uomo, è un qualche bene, perché quando vuole può vivere in modo retto”²⁵⁷. Per Agostino tali parole rappresentano, al tempo stesso, non solo il chiarimento della ragione dell'origine divina del libero arbitrio, ma l'indicazione del motivo essenziale del suo dono e il chiarimento della sua stessa natura:

256*Ivi*, II, 1: “*E. Iam, si fieri potest, explica mihi, quare dederit deus homini liberum arbitrium voluntatis, quod utique si non accepisset, peccare non posset. A., Iam enim certum tibi atque cognitum est deum dedisse homini hoc, quod dari debuisse non putas? E. Quantum in superiori libro intellegere mihi visus sum, et habemus liberum voluntatis arbitrium et non nisi eo peccamus. A. Ego quoque memini iam nobis id factum esse perspicuum. Sed nunc interrogavi, utrum hoc quod nos habere et quo nos peccare manifestum est, deum nobis dedisse scias. E. Nullum alium puto*”.

257*Ivi*, II, 2: “*Homo enim ipse in quantum homo est, aliquod bonum est, quia recte vivere cum vult potest*”.

“Se le cose stanno così, la questione che hai avanzato è stata completamente risolta. Se infatti l’uomo è un qualche bene e non potrebbe agire in modo retto se non quando lo volesse, egli ha dovuto avere una volontà libera, senza la quale non potrebbe agire in modo retto. Non si deve infatti credere che, siccome per mezzo di quella anche si pecca, Dio l’abbia data a questo scopo”²⁵⁸.

D'altronde, se il libero arbitrio del volere è il dono divino che rende l'uomo capace di fare il bene, allora perché da esso sorge il male? Anche la giustizia è un dono divino, ma da essa non deriva alcuna colpa:

“E. Concedo ormai che l’ha data Dio. Però, scusa, non ti pare che, se è stata data per agire in modo retto, non avrebbe potuto essere rivolta al peccare, così come non lo può la giustizia stessa che è stata data all’uomo per vivere in modo buono? Qualcuno può forse vivere in modo cattivo per mezzo della giustizia? Così nessuno potrebbe peccare per mezzo della volontà, se la volontà è stata data per agire in modo retto”²⁵⁹.

Di fronte all'emergere di tale dubbio la riflessione agostiniana trova nella certezza dell'origine divina della libertà della volontà la soluzione dei dubbi umani. Solo l'incerta natura della volontà può motivare, per Agostino, il rinnovato porsi di tali interrogativi, solo finché è problematica la bontà del volere umano può affiorare la domanda sulla sua origine. D'altronde, a fronte delle incertezze di Evodio, Agostino opera chiarendo il problema nella sua interezza attraverso una radicale problematizzazione dei suoi elementi fondamentali, vale a dire, tematizzando l'esistenza di Dio, l'origine divina di tutte le cose e la bontà del volere umano. Tali interrogativi delineano l'architettura della riflessione agostiniana:

258/*vi*, II, 3: “Plane si haec ita sunt, soluta quaestio est quam proposuisti. Si enim homo aliquod bonum est et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere”.

259/*vi*, II, 4: “E. Iam concedo eam deum dedisse. Sed nonne tibi videtur, quaeso te, si ad recte faciendum data est, quod non debuerit ad peccandum posse converti, sicut ipsa iustitia quae data est homini ad bene vivendum? Numquid enim potest quispiam per iustitiam suam male vivere? Sic nemo posset per voluntatem peccare, si voluntas data est ad recte faciendum”.

“Ora, cerchiamo in quest’ordine, per favore: innanzitutto in che modo sia evidente che Dio esiste; poi, se da Lui derivi qualunque cosa in qualunque misura sia buona; infine, se tra le cose buone si debba annoverare la volontà libera. Appurato tutto ciò, apparirà sufficientemente chiaro, suppongo, se sia stato giusto darla all’uomo”²⁶⁰.

La via seguita da Agostino nel provare l’esistenza di Dio muove dalla possibilità che vi sia qualcosa di migliore di ciò che nell’uomo stesso è ottimo, vale a dire, la ragione umana. Per Evodio, d’altronde, tale presenza non è sufficiente a riconoscere in ciò che è migliore della mente dell’uomo il Signore di tutte le cose:

“A. E se riusciremo a trovare qualche cosa di cui non dubiti non soltanto che esista, ma anche che sia più eccellente della nostra stessa ragione? Esiterai a dirla “Dio”, qualunque cosa essa sia? E. Se riuscirò a trovare qualcosa di migliore di ciò che nella mia natura è ottimo, non per questo dovrò necessariamente dirla “Dio”. Non mi sembra corretto, infatti, dare il nome di “Dio” a ciò a cui la mia ragione è inferiore, ma solo a ciò a cui nessuno è superiore”²⁶¹.

È in realtà il puro esistere di qualcosa di superiore all’uomo l’indice decisivo per la riflessione agostiniana che, muovendo da ciò, arriva a provare l’esistenza Dio. Infatti sia che ciò che è migliore della mente umana si dimostri essere l’ottimo, sia che esso non si riveli tale, è in entrambi i casi evidente l’esistenza dell’eccedenza divina, che trascende la natura del finito. La presenza della verità eterna rappresenta pertanto il segno dell’esistenza del Signore:

“Ora, tu avevi concesso che, se io avessi mostrato che esiste qualcosa al di sopra delle nostre menti, lo avresti riconosciuto Dio, a condizione che non esista nulla di ancora superiore. Accettando questa tua concessione, avevo detto che sarebbe bastato che io dimostrassi questo. Se

260/*vi*, II, 7: “Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum, quomodo manifestum est deum esse, deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantacumque sunt bona; postremo, utrum in bonis numeranda sit voluntas libera. Quibus compertis satis apparebit, ut opinor”.

261/*vi*, II, 14: “A. Quid si aliquid invenire potuerimus quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? Dubitabisne illud quidquid est deum dicere? E. Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est invenire potuero, deum esse dixerim. Non enim mihi placet deum appellare quo mea ratio est inferior, sed quo est nullus superior”.

infatti esiste qualcosa di più eccellente, Dio è piuttosto quello, se invece non esiste, già la verità stessa è Dio. Sia dunque che quello esista sia che non esista, non potrai comunque negare che Dio esiste; e questa era la questione che avevamo stabilito di trattare e di discutere”²⁶².

Provata l’esistenza di Dio, la riflessione agostiniana mira a chiarire l’origine divina di tutte le cose e, a tal fine, muove dalle tracce del Creatore visibili nelle creature. Esse si rivelano indici della Forma eterna:

“E’ stato detto infatti: *Per le strade si mostrerà loro con volto ridente e andrà loro incontro con ogni provvidenza*. Dovunque tu ti volga, infatti, essa ti parla con determinate tracce che ha impresso nelle sue opere e, mentre tu riscivoli verso le cose esteriori, ti richiama all’interiorità proprio grazie alle forme delle cose esterne, affinché tu veda che, quanto in un corpo ti procura diletto e ti attira mediante i sensi corporali, è strutturato numericamente, e tu cerchi da dove provenga”²⁶³.

Nella mutevolezza dell’ente finito e nel suo essere dotato di forma emerge la provenienza divina della realtà e della natura del creato, che trova in Dio il proprio essere e la propria misura: “Ora, che dovremo dire di più sulla mutevolezza del corpo e dell’animo? Più sopra infatti si è detto a sufficienza. La conclusione, pertanto, è che al corpo e all’animo viene data forma da una certa forma inalterabile che sempre dura”²⁶⁴. Se ogni realtà è segnata dalle

262/*vi*, II, 39: “Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil est superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa veritas deus est. Sive ergo illud sit sive non sit, deum tamen esse negare non poteris; quae nobis erat ad tractandum et disserendum quaestio constituta”.

263/*vi*, II, 41: “Dictum est enim : *In viis ostendet se illis hilariter et omni providentia occurret illis*. Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam quae operibus suis inpressit loquitur tibi et in te exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut, quidquid te delectat in corpore et per corporeos inlicit sensus, videas esse numerosum et quaeras unde sit”.

264/*vi*, II, 45: “Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? Superius enim satis dictum est. Conficitur itaque, ut corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur ”.

tracce divine, allora ogni cosa proviene da Dio. Volendo raccogliere nei termini “corpo” e “anima” l’insieme delle creature diviene così perfettamente evidente come ogni cosa trovi in Dio la propria scaturigine e come, alla luce della bontà del creato, ogni cosa venga da Dio:

“Ora, queste due cose, cioè il corpo e la vita, intese appunto come creature- difatti anche quella del Creatore stesso si dice “vita”, ed è la vita suprema-, codeste due creature, quindi, il corpo e la vita, siccome sono formabili, come hanno insegnato le cose dette più sopra, e ricadono nel nulla una volta persa completamente la forma, mostrano a sufficienza di sussistere in base a quella forma che è sempre identica. Perciò i beni di qualunque grandezza, per quanto siano grandi oppure piccolissimi, non possono provenire se non da Dio”²⁶⁵.

Le risposte agostiniane agli interrogativi sottolineati delineano l’emergere della soluzione agostiniana del problema relativo alla natura del volere. Essendo la volontà un elemento essenziale dell’anima la bontà di quest’ultima determinerà la natura di bene della prima:

“4. Davvero insomma non l’ho provato con la così faticosa preparazione costituita dalla precedente discussione, in cui hai ammesso che ogni bella figura e forma del corpo sussiste in base alla Forma suprema di tutte le cose, cioè alla Verità, e hai concesso che è un bene? Difatti la Verità stessa dice nel Vangelo che persino i nostri capelli sono stati contati. Ora ti è sfuggito di mente quanto avevamo detto circa l’elevatezza del numero e la sua potenza che si estende da un confine all’altro? Che grande assurdità quindi è mai questa da un lato annoverare i nostri capelli tra i beni, per quanto tra quelli esigui e del tutto infimi, e non trovare a quale autore attribuirli se non a Dio, fondatore di tutti i beni, poiché i beni, sia i più grandi sia i più piccoli, vengono da colui da cui viene ogni bene, e dall’altro esitare circa la volontà libera, in merito alla quale anche coloro che vivono in modo pessimo concedono che senza di essa non si può vivere in modo retto?”²⁶⁶.

265/*vi*, II, 46: “Haec autem duo, id est corpus et vita, quae quidem creaturae deputantur – nam et creatoris ipsius vita dicitur et ea summa vita est-istae igitur duae creaturae, corpus et vita, quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt ex illa forma subsistere quae semper eiusmodi est. Quamobrem quantacumque bona quamvis magna quamvis minima nisi ex deo esse non possunt”.

266/*vi*, II, 49: “4. Itane tandem non probavi tanto molimine superioris disputationis, cum omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma id est a veritate subsistere caeteri et bonum esse concederes? Nam et capillos nostros numeratos esse ipsa in evangelio veritas loquitur. De numeri autem summitate atque a fine usque ad finem pertendente potentia quae locuti fuerimus excidit tibi? Quae igitur ista est tanta perversitas, capillos nostros quamvis inter exigua et omnino abiectissima tamen inter bona numerare nec invenire, cui auctori tribuantur nisi honorum omnium conditori deo, quia et maxima et minima bona ab illo sunt a quo est omne bonum, et dubitare de libera voluntate, sine

La rilevanza delle parole di Agostino si rivela essere duplice alla luce dell'indicazione in esse presenti della specifica natura della volontà come bene. Essa è infatti intesa come ciò senza cui non è possibile vivere rettamente ed assume, in tal senso, un ruolo specifico nella gerarchia divina delle realtà. L'origine divina di tutte le cose fa di ogni creatura un bene, ma ciò non implica la perfetta coincidenza del grado di bontà di ogni cosa. Andranno pertanto distinti tre livelli di beni: sommi, medi e minimi, ognuno dei quali ha un senso specifico in rapporto all'uso umano di essi nello sforzo dell'azione retta. Se la giustizia è l'esempio migliore di ciò il cui uso non può che determinare l'agire perfetto, e le realtà temporali si rivelano ciò senza cui si può compiere il bene, il libero arbitrio appare invece come ciò senza cui non si può agire rettamente:

“Le virtù, quindi, con le quali si vive in modo retto, sono beni grandi; le belle forme di qualsiasi corpo, invece, senza le quali si può vivere in modo retto, sono beni minimi; le potenze dell'animo, poi, senza le quali non si può vivere in modo retto sono beni medi. Nessuno usa male le virtù; tutti gli altri beni, invece, cioè i medi e i minimi, ciascuno può usarli non solo bene, ma anche male”²⁶⁷.

La volontà nella sua libertà è, per Agostino, strutturalmente aperta alla possibilità di rivolgersi a Dio e trovare la propria felicità o disperdersi colpevolmente nel peccato. La natura del bene medio radicato nell'animo umano evidenzia tutta la sua dinamicità nel giusto rapporto con l'ente inteso nell'ottica di un porsi nell'ordine che solo rappresenta la realizzazione della propria misura ontologica:

“La volontà, dunque, che aderisce al bene comune e inalterabile consegue i grandi e primari beni dell'uomo, esse stessa essendo un bene cosiddetto “medio”. La volontà invece che si distoglie dal bene inalterabile e comune e si rivolge al proprio bene esclusivo o all'esteriore o all'inferiore, pecca. Si rivolge al proprio bene esclusivo quando vuole essere padrona di sé, al bene esteriore

qua recte vivi non posse concedunt etiam qui pessime vivant?”.

267 *Ivi*, II, 50: “Virtutes igitur quibus recte vivitur magna bona sunt; species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt, potentiae vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur; ceteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene sed etiam male quisque uti potest”.

quando aspira a conoscere le cose proprie di altri o qualunque cosa non la riguardi, al bene inferiore quando apprezza il piacere del corpo”²⁶⁸.

È ora ben visibile in tutta la sua evidenza la natura puramente morale della dimensione del male agostiniano che riconduce la sfera del negativo all’azione e quest’ultima al desiderio del volere riverso sul mondo e ricondotto dalla provvidenza divina, conformemente ai meriti e alle colpe, al giusto premio della gioia o al castigo del dolore:

268 *Ivi*, II, 53: “Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum aliorum propria vel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet, ad inferius cum voluptatem corporis diligit”. In merito alla declinazione agostiniana del volere come bene medio e al suo nesso con la felicità È Gilson osserva: “Si sarà forse tentati di resistere a questa conclusione considerandola come puramente dialettica ed astratta. D’altronde farci dono di una volontà capace di fare il male, non significava forse farci un dono tanto pericoloso da costruire, da solo, un male reale? È fin troppo vero che ogni libertà nasconde un rischio, tuttavia la nostra è pur sempre la condizione necessaria per il bene più grande che possa toccarci in sorte: la beatitudine. In sé la volontà libera non può essere un male; ma non è nemmeno un bene assoluto, come lo sono la forza, la temperanza o la giustizia, di cui non è possibile fare cattivo uso senza con ciò distruggerle; essa è una specie di bene mediano, la cui natura è buona, ma il cui effetto può essere cattivo o buono secondo le modalità d’uso che l’uomo ne fa. Ora questo uso del libero arbitrio è a disposizione dello stesso libero arbitrio. Fonte di ogni sapere, la ragione si autoconosce; conservatrice di tutti i ricordi, la memoria si ricorda di se stessa; padrona di ogni altra cosa, di cui dispone liberamente, la volontà libera è parimenti padrona di se stessa. Da essa, e soltanto da essa dipende il cattivo uso del bene che essa è. D’altra parte, la possibilità di questo cattivo uso era necessariamente la condizione del bene e della felicità che tale buon uso comporta. Quando essa aderisce, per goderne, al bene immutabile ed universale, che è la verità, la nostra volontà possiede la vita beata, che è il bene supremo dell’uomo. Ora questa beatitudine non è identica alla verità, di cui non è se non il possesso individuale. È con l’adesione ad una stessa Verità, ad una stessa Sapienza, comuni a tutti, che tutti gli uomini diventano felici e sapienti, ma un uomo non può essere felice della beatitudine di un altro uomo, non più di quanto si può essere prudenti, giusti o forti con la prudenza, la giustizia o la forza di un altro. Ecco perché l’uomo necessita di una volontà personale e libera, bene mediano in sé, che rimane libera di volgersi al bene supremo e di possederlo nella beatitudine, o di distogliersene per godere di sé e delle cose inferiori: in questo consiste il male morale e il peccato.

“Così risulta che non sono in alcun modo mali né quei beni che vengono desiderati da coloro che peccano, né la stessa volontà libera, che abbiamo appurato di dover annoverare tra i beni cosiddetti “medi”, ma che male è il suo distogliersi dal bene inalterabile e il suo volgersi ai beni mutevoli; e siccome tale distogliersi e rivolgersi non è costretto, ma volontario, lo sussegue la pena meritata e giusta dell’infelicità”²⁶⁹.

Alla luce della determinazione dell’origine e della natura della volontà è ora essenziale determinare l’essenza e la radice della colpa. Ciò richiederà la determinazione del mutamento del volere dall’amore dell’eterno al desiderio del mutevole che verrà a delineare l’orizzonte dell’emergere della corruzione della natura umana postadamitica.

Avversione del Sommo Bene e conversione ai beni secondari, questi sono i nostri atti liberi che decidono della nostra felicità o infelicità eterne”. Cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, tr. it. V. Ventisette, Genova 1983, pp. 169-170.

269 *Ibidem*: “Ita fit ut neque illa bona quae a peccantibus adpetuntur ullo modo mala sint neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandum esse comperimus, sed malum sit aversio eius ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona; quae tamen aversio atque conversio quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur”.

Il volere come movimento e il peccato adamitico

Alla luce della determinazione dell'origine divina del libero arbitrio della volontà umana, e una volta individuato nel bene lo statuto ontologico del volere, l'analisi agostiniana mira a chiarire la natura e l'origine della colpa attraverso un duplice livello d'indagine. Le analisi agostiniane sono in primo luogo rivolte all'individuazione della radice dell'azione malvagia e alla determinazione del suo statuto essenziale. In tale prospettiva l'orizzonte della riflessione filosofica agostiniana viene a delinearsi nel nesso tra la libertà e la responsabilità umana della colpa che si rivela essere, di volta in volta, individuale. I risultati emersi nei passi della riflessione agostiniana indicata trovano ulteriore precisazione nella tematizzazione agostiniana della condizione dell'umanità postadamitica che è segnata dalla servitù del volere dell'anima ai desideri della carne. Tale orizzonte problematico rappresenta, al tempo stesso, un chiarimento sullo stato in cui giace il volere dell'uomo dopo il peccato di Adamo e il luogo dell'emergere del senso dell'operato della giustizia divina.

L'origine del peccato viene dunque delineata da Agostino, in primo luogo, da Agostino rispetto ad ogni singola colpa umana. L'emergere della concezione agostiniana della radice del peccato diviene visibile nella preliminare definizione agostiniana della colpa come movimento del volere. Nel tentativo di chiarire tale rilievo fondamentale, Agostino, cercando di delineare la radice del mutamento della volontà, ne scorge la scaturigine nel "nulla":

"Ma tu forse stai per chiedermi, siccome l'anima quando si distoglie dal bene inalterabile verso il bene mutevole si muove, da dove sorga codesto movimento. Il quale sicuramente è cattivo, benché la volontà libera sia da annoverare tra i beni poiché senza di quella non si può neanche vivere in modo retto. Se infatti codesto movimento, cioè il distogliersi della volontà dal Signore Dio, è indubbiamente peccato, forse che possiamo dire Dio autore del peccato? Codesto movimento non proverrà dunque da Dio. Da dove dunque proverrà? Se a tale tua domanda rispondessi che non lo so, tu forse sarai più triste, io però avrei risposto dicendo cose vere. Non può infatti essere saputo ciò che è nulla"²⁷⁰.

270/*vi*, II, 54: "Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. Qui profecto malus est, tametsi voluta libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim".

Nel mutare del volere umano, che da Dio si rivolge alle cose temporali, diviene dunque visibile, per Agostino, l'operare del "nulla". Tale affermazione agostiniana racchiude in sé l'indicazione decisiva per scorgere la natura dell'amore umano per le cose mutevoli nel venir meno dell'opposizione dell'anima ai desideri della carne che, nell'inversione del rapporto gerarchico dell'ordine divino, delinea la libera sottomissione di ciò che è migliore a ciò che è peggiore. E' dunque nel cedere della mente al corpo che si fa visibile la natura del peccato e, in tale prospettiva, emerge il senso del "nulla" come origine del male. Tale negatività della radice del peccato andrà dunque intesa nell'ottica del libero venir meno dell'opposizione della mente ai desideri della carne e non nella prospettiva di un'azione priva di agente.

D'altronde, se il cedere del volere coincidesse con il nulla, non vi sarebbe alcun responsabile della colpa e dunque non vi sarebbe traccia del peccato. Ma il cedere dell'anima è la resa della volontà dell'io ed in essa va scorta l'origine della responsabilità umana:

“Quel movimento del distogliersi, dunque, che ammettiamo essere peccato, siccome è un movimento manchevole, e ogni mancanza proviene dal nulla, vedi dove ricada, e non aver dubbi che non ricada su Dio. Questa mancanza, tuttavia, siccome è volontaria, è posta in nostro potere. Se infatti la temi, devi non volerla, se invece non la vuoi non ci sarà. Che cosa c'è dunque di più sicuro che essere in quella vita dove non ti può accadere ciò che non vuoi?”²⁷¹.

Il male morale trova dunque nella volontà dell'uomo la propria scaturigine. La radicale responsabilità del volere umano e, correlativamente, l'intrascendibile libertà dei suoi atti, non trova giustificazione alcuna nemmeno a fronte del perfetto sapere divino. L'onniscienza del Signore, vale a dire la sua perfetta conoscenza di ogni cosa, può infatti segnare il sorgere dell'idea della necessità dell'agire umano determinato dall'impossibilità che qualcosa si verifichi diversamente da ciò che il sapere divino conosce:

²⁷¹*Ibidem*: “Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectum quoniam est voluntarius in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit”.

“Stando così le cose, mi colpisce in maniera indicibile come sia possibile che Dio sia presciente di tutte le cose future e nello stesso tempo noi non pecciamo per alcuna necessità. Chi infatti dicesse che qualcosa può accadere in maniera diversa da come Dio ha preconosciuto in precedenza, si sforza di distruggere con la più dissennata empietà la prescienza di Dio”²⁷².

L'accordo tra il sapere di Dio e la libertà dell'uomo trova la propria soluzione nella stessa natura della scienza divina. Come può, infatti, la conoscenza del Signore di un libero atto del volere umano cancellare la strutturale libertà dell'uomo? Nel conoscere ciò che la volontà umana desidera Dio non elimina, ma sancisce in modo inequivocabile la volontà e la libertà dell'azione stessa. La conoscenza divina della determinazione della volontà umana rappresenta dunque non la negazione della sua libertà, bensì la sua più strenua conferma:

“Presta infatti attenzione, per favore, a quanto grande sia la cecità per cui si dice: “«Se Dio ha preconosciuto la mia volontà futura, siccome nulla può avvenire diversamente da come ha preconosciuto, è necessario che io voglia ciò che Egli ha preconosciuto; ma se è necessario, bisogna ammettere che lo voglio non più per volontà, ma per necessità». Singolare stoltezza! Come dunque non può avvenire altro da quel che ha preconosciuto Dio, se non sarà volontà quella che Egli ha preconosciuto quale volontà futura?”²⁷³.

Nella perfetta onniscienza divina non solo l'azione umana, ma la stessa libertà dell'uomo trova dunque sostegno. In tal senso è ancor più manifesto come il sapere divino non costituisca in alcun modo un elemento di limitazione né delle azioni umane né del libero volere dell'uomo:

“Così risulta che da un lato non neghiamo che Dio è presciente di tutte le cose future, dall'altro tuttavia noi vogliamo ciò che vogliamo. Essendo infatti Dio presciente della nostra volontà, essa

272/*vi*, III, 4 : “Quae cum ita sint ineffabiliter me movet quomodo fieri possit ut et deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter evenire aliquid posse quam deus ante praescivit, praescentiam dei destruere insanissima impietate molitur”.

273/*vi*, III, 8: “«Si praescivit deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil potest aliter fieri quam praescivit necesse est ut velim, quo dille praescivit; si autem necesse est, non iam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est». O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam praescivit deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille praesciverit?”.

stessa sarà quella di cui Egli è presciente. Sarà dunque volontà, poiché Egli è presciente di una volontà²⁷⁴.

E' dunque evidente come in nessun modo, per Agostino, l'onniscienza divina cancelli la libertà e la responsabilità dell'uomo.

Neppure il differente determinarsi del volere nell'agire morale può, per Agostino, essere indice della presenza di una differente radice della colpa. Evodio di fronte all'evidenza del differire dell'agire umano che mostra, al tempo stesso, alcuni individui perseverare nel bene, altri precipitare stabilmente nella colpa ed altri ancora oscillare tra la giustizia e l'ingiustizia, sembra scorgere la possibilità che vi sia qualcosa che determini il volere stesso nel suo desiderare e che possa in tal modo rendere ragione delle sue diverse declinazioni:

“Tuttavia, però, se non vi fosse causa alcuna, la creatura ragionevole non si ripartirebbe in modo tale che una non peccchi mai, un'altra perseveri nel peccare e un'altra quasi intermedia tra le due, a volte peccchi e a volte si astenga dall'agire in modo retto. Quale causa l'ha suddivisa in queste tre parti? Non voglio però che mi risponda: “La volontà”; io infatti chiedo la causa della volontà stessa. Non è infatti senza una causa che quella non voglia mai peccare, codesta non voglia mai non peccare, e una certa invece a volte lo voglia e a volte non lo voglia, pur appartenendo tutte al medesimo genere²⁷⁵.

D'altronde, per Agostino, ogni ricerca di una causa del volere non può che imbattersi nella volontà stessa e finire pertanto per scorgere unicamente in essa la scaturigine dell'azione. Se la causa delle diverse determinazioni del volere umano fosse alcunché di altro dalla volontà

274 *Ibidem*: “Ita fit ut et deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit si in potestate non erit”.

275 *Ivi*, III, 17: “Sed tamen si nulla causa esset, non ita dispertiretur creatura rationalis ut alia numquam peccet et alia in peccando perseveret, alia quasi media inter utramque aliquando peccet aliquando ad recte faciendum convertatur. Quae causa in has tres partes eam distribuit? Sed nolo mihi respondeatur: ‘Voluntas’; ego enim causam quaero ipsius voluntatis. Non enim sine causa numquam vult illa peccare, numquam ista non vult, quaedam vero aliquando vult aliquando non vult, cum eiusdem generis omnes sint”.

dell'uomo ne conseguirebbe che la volontà stessa sarebbe necessitata nei propri desideri e, in tal senso, ad essa non potrebbe in alcun modo essere ascritta la responsabilità del male. D'altronde, alla luce della realtà del peccato, è essenziale che il volere umano sia libero e che, dunque, la volontà venga a porsi come ragione del male:

“Ma, infine, quale causa della volontà potrà esservi prima della volontà? O infatti anch'essa è una volontà, e allora ci non si staccherà da codesta radice della volontà, oppure non è una volontà, e allora non ha alcun peccato. Quindi, o la causa prima del peccare è la volontà, o la causa prima del peccare non è alcun peccato. E non esiste soggetto a cui si possa correttamente imputare il peccato se non colui che pecca. Non esiste dunque soggetto a cui si possa correttamente imputarlo se non colui che vuole – ma non so perché ti piaccia cercare altro”²⁷⁶.

Se dunque affinché l'azione umana sia degna del premio o della punizione divina è necessario che sia volontaria, è allo stesso modo assurdo, per Agostino, problematizzare la natura del volere che avrebbe determinato il desiderio riprovevole. Se la volontà che determina l'azione è buona è evidente che in nessun modo da essa potrà scaturire un'azione malvagia, al contrario, qualora il volere sia cattivo, la libertà umana non è in alcun modo minacciata. Spetta ad essa infatti resistere o cedere a tali pressioni, ed è dunque in essa stessa che trova fondamento l'agire umano. E' ancora una volta evidente come non vi sia nulla al di fuori della volontà dell'uomo quale ragione delle azioni umane:

“Poi, qualunque sia quella causa della volontà, è di sicuro o giusta o ingiusta. Se è giusta, chiunque avrà ubbidito ad essa non peccherà; se è ingiusta, non le ubbidisca e non peccherà. O per caso è violenta e lo costringe suo malgrado? Dovremo forse ripetere tante volte le stesse cose? Ricordati delle tante cose che sopra abbiamo detto circa il peccato e la volontà libera”²⁷⁷.

276*Ivi*, III, 49: “Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est et a radice ista voluntatis, non recedetur, aut non est voluntas et peccatum nullum habet. Aut igitur voluntas est prima causa peccandi. Nec st cui recte inputetur peccatum nisi peccanti. Non ergo est cui recte inputetur nisi volenti – sed nescio cur aliud te quaerere libeat”.

277*Ivi*, III, 49-50: “Deinde quaecumque illa causa est voluntatis, aut iusta profecto est aut iniusta. Si iusta, quisquis ei obtemperavit non peccabit; si iniusta, non ei obtemperet et non peccabit. An forte violenta est et cogit invitum? Num eadem totiens replicaturi sumus? Reminiscere superiorum quae a nobis tam multa de peccato et voluntate libera dicta sunt”.

Neanche l'inganno può essere ragione del peccato. Qualora il desiderio malvagio fosse infatti mosso di necessità dal falso il desiderio del male verrebbe a coincidere con una costrizione che renderebbe nulla la volontà e cancellerebbe il peccato stesso. Allo stesso modo, alla luce dei peccati, è inevitabile che la stessa anima umana non trovi nell'inganno una catena capace di immobilizzarne il volere, ed è pertanto nuovamente visibile come il determinarsi della volontà si rivolga alla libertà della scelta umana:

“O per caso essa inganna l'incauto? Guardi dunque di non essere ingannato! Forse l'inganno è così grande che non lo si può assolutamente evitare? Se è così, non vi è alcun peccato. Chi infatti pecca in ciò che non si può in alcun modo evitare? Invece si pecca; quindi lo si può evitare”²⁷⁸.

Alla luce dell'intrascendibilità della responsabilità del peccato è ora necessario identificare la natura dell'azione colpevole delineata da Agostino come movimento manchevole. La radice del male è il volere che eccede i limiti essenziali della misura divina. Esso è all'origine della distanza umana dalla propria natura che coincide con il sovvertimento dell'ordine gerarchico di perfezione racchiuso nel dominio della mente sul corpo. Tale caduta, nella sua libertà, è la natura stessa e il fondamento della colpevolezza dell'agire umano:

“Guardati infatti dal reputare che si sarebbe potuto dire qualcosa di più vero di ciò che è stato detto, cioè che la radice di tutti i mali è l'avidità, ossia volere di più di ciò che basta. Ora, “basta” tanto quanto esige per sé la misura del conservare la natura nel suo genere (...) Ora, questa avidità è una brama, e la brama è una volontà eccessiva. Dunque la volontà eccessiva è la causa di tutti i mali. E se essa fosse secondo natura, conserverebbe senz'altro la natura e non le sarebbe dannosa, e per questo non sarebbe eccessiva”²⁷⁹.

278/*vi*, III, 50: “An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem; caveri igitur potest”.

279/*vi*, III, 50: “Cave enim putes quicquam potuisse dici verius quam id quod dictum est, radicem omnium malorum esse avaritiam, hoc est plus velle quam sat est (...) Haec autem avaritia cupiditas est, cupiditas porro inproba voluntas est. Ergo inproba voluntas malorum omnium causa est. Quae si secundum naturam esset, conservaret utique naturam nec ei perniciosa esset et ideo non esset inproba”.

Muovendo dalla determinazione dell'essenza dell'atto malvagio e della sua scaturigine originaria è ora possibile delineare il concreto manifestarsi del peccato nell'orizzonte dell'agire umano e indicare, preliminarmente, le dimensioni del suo emergere. La natura del male appare in tutta la sua chiarezza nell'ambito concettuale racchiuso nella concezione agostiniana dell'azione giusta intesa come uso ordinato dei beni temporali. Nel comando divino di rispettare l'ordine imposto dal Creatore l'uomo è richiamato alla signoria sul proprio corpo e sui desideri dell'anima che lo riversano tra le realtà sensibili e ne segnano la dispersione. A fronte di tale strutturale caduta l'uomo è chiamato a frenare tale suo rovinio nel quale si fa servo del mondo e in tale opposizione esso si mantiene nell'ordine del tutto divino:

“Resta quindi che codesto movimento suo proprio, con il quale rivolge la volontà di godere dal Creatore alla creatura, è della mente. E tale movimento, se è imputato a colpa- chi ne dubita ti è sembrato degno di derisione- non è affatto naturale, ma volontario, ed è simile a quel movimento con il quale la pietra si sposta verso il basso in questo: che, come codesto è proprio della pietra, così quello lo è dell'animo; purtuttavia è dissimile in questo: che la pietra non ha in suo potere di frenare il movimento con cui si sposta più in basso, l'animo invece non si muove in modo da tale da apprezzare le cose inferiori abbandonando le superiori finchè non lo vuole”²⁸⁰.

Emerge dunque con chiarezza nello sforzo di opposizione alla tendenza al rovinio della creatura tra le cose, che l'atto di amore del finito sovverte l'*ordo* divino e inverte la retta relazione con l'ente che guarda all'Assoluto e non alla creatura come luogo del *frui*. Nel frenare umano la caduta nel male trova così espressione l'atto originario di lotta alle tentazioni e l'opposizione alla caduta nel peccato. L'opposto del distogliersi dal Creatore è impedire tale allontanamento e di tale compito è depositaria l'anima che, nella sua libertà, è al tempo stesso, responsabile della colpa e del merito umano. La responsabilità del peccato implica la libertà dell'atto d'infrazione della Legge eterna che, al contrario, se vincolato dalla necessità della natura, sarebbe privo di ogni traccia di colpevolezza e renderebbe nullo il valore della stessa giustizia divina.

280/*vi*, III, 2: “Restat igitur ut eius sit proprius iste motus quo fruendi voluntatem ad creaturam a creatore convertit. Qui motus si culpae deputatur – unde qui dubitat inrisione dignus tibi visus est,-non est utique naturalis, sed voluntarius, in eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis sic ille animi; verum tamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius, animus vero dum non vult non ita movetur ut superioribus desertis inferiora diligit”.

Tale determinazione della natura del retto volere umano non coincide, d'altronde, con la condanna delle realtà mutevoli bensì con il delinearsi di una specifica dimensione del rapportarsi ad esse segnato dal rispetto del volere divino ed espresso nella coppia concettuale agostiniana di *uti* e *frui*. Conformemente ad essa l'uomo è chiamato a godere unicamente dell'eterno e a giovarsi a tal fine degli enti mutevoli. Essi si rivelano, in tal senso, ciò attraverso il cui uso l'uomo può godere dell'eternità divina:

“Quindi, poiché delle medesime cose uno usa bene, l'altro male, e colui che appunto le usa male vi resta attaccato e coinvolto con l'amore – vale a dire sottomesso a quelle cose che era opportuno fossero sottomesse a lui, e stabilendo come beni per sé realtà per le quali proprio egli stesso avrebbe dovuto essere il bene ordinandole e amministrandole in modo buono – mentre colui che le usa rettamente fa vedere che sono sì dei beni, ma non per lui stesso – infatti non lo rendono buono o migliore, ma piuttosto sono rese tali da Lui-, e per questo non s'incolla ad esse con l'amore e non le rende, per così dire, membra del suo animo”²⁸¹.

Le realtà mutevoli sono dunque beni il cui giusto uso è l'amore ordinato. Esse, in tal senso, si rivelano mezzi per elevarsi all'amore di Dio. Spetta al libero arbitrio del volere il giusto utilizzo di essi:

“stando così le cose, dunque, pensi forse che si debba accusare l'argento e l'oro a causa degli avari, o i cibi a causa degli ingordi, o il vino a causa degli ubriaconi, o le forme femminili a causa dei donnaioli o degli adulteri, e così tutto il resto, tanto più che vedi che un medico fa buon uso anche del fuoco e un avvelenatore fa un uso malefico anche del pane? E. E' verissimo che bisogna biasimare non le cose stesse, ma gli uomini che le usano male”²⁸².

281*Ivi*, I, 33: “Cum igitur eisdem rebus alius male alius bene utatur, et is quidem qui male, amore his inhaereat atque implicetur- scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum- ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem bona esse, sed non sibi- non enim eum bonum melioremve faciunt, sed ab eo potius fiunt - et ideo non eis amore adglutinetur neque velut membra sui animi faciat”.

282*Ibidem*: “cum ergo haec ita sint, num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas aut cibos propter voraces aut vinum propter ebriosos aut muliebres formas propter scortatores et adulteros atque hoc modo cetera, cum praesertim videas et igne bene uti medicum et pane scelerate veneficum? E. Verissimum est non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos”.

Non essendovi realtà malvagie è unicamente nel giusto rapporto con gli enti che viene a situarsi il problema del male morale.

D'altronde la volontà umana di fronte all'ordine divino rivela in pieno tutta la sua fragilità e la sua impotenza. Il comando del Signore di tenersi nell'ordine imposto alla creature è infatti evaso alla luce della debolezza strutturale dell'anima umana che giace in uno stato di sottomissione alla carne e alle sue brame tale da rendere la mente incapace di compiere il bene pur desiderandolo. In tale paralisi del volere umano traspare il peso della colpa adamitica:

“Sono da disapprovare anche azioni compiute per necessità, quando l'uomo vuole agire in modo retto e non può. Difatti da dove derivano quelle parole: *Non faccio il bene che voglio, ma, quel male che odio, questo io compio*; e il detto: *Il volere giace a fianco a me, non trovo invece il compiere il bene fino in fondo*; e il detto: *La carne ha voglie opposte allo spirito e lo spirito opposte alla carne; queste cose infatti si oppongono a vicenda, sicchè non fate le cose che volete?* Ma tutte queste cose sono proprie degli uomini che provengono da quella condanna di morte”²⁸³.

283Ivi, III, 51: “Sunt etiam necessitate facta inprobanda, ubi vult homo recte facere et non potest. Nam unde sunt illae voces: *Non enim quod volo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago*, et illud: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio*; et illud: *Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciatis?* Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione venientium”. Sul motivo della colpa adamitica e degli esiti della stessa per la responsabilità umana interessanti si rivelano essere le analisi tracciate da M.E. Alfatt. Lo studioso osserva come, nell'evoluzione del percorso filosofico agostiniano, sia possibile scorgere una diversa concezione degli esiti della colpa di Adamo quanto alla possibilità umana di fare il bene. Fino al 391, per Alfatt, le opere agostiniane attestano una concezione del peccato come libero atto di infrazione del volere divino. Per quanto Agostino non manchi di riconoscere la colpa adamitica, egli sembra ridurne la portata ad una semplice accentuazione della possibilità umana di peccare che, d'altronde, non cancella la libertà dell'uomo: “At this stage, though Augustin is aware of difficulties which may impede the exercise of free will, he is unwilling to accept that a man can be held responsible for that which he did not will (...) At this date, although the falling is accepted as a fact, the result of which is to increase the propensity of man to sin, not only Adam, but also his descendants, are seen as having a genuine freedom of choice between good and evil”. A fronte della prospettiva delineata le analisi agostiniane del *De libero arbitrio* evidenziano un allargamento della nozione di peccato correlativo al ripensamento agostiniano degli esiti, per l'umanità, della colpa adamitica. Più precisamente, nelle analisi del *De libero arbitrio*, emerge con chiarezza come Agostino intenda le stesse azioni umane compiute sotto il peso della colpa originaria come colpevoli. L'esito del peccato di

All'origine della strutturale colpevolezza dell'umanità c'è dunque la libera scelta di Adamo che, a fronte del comando divino, volle deliberatamente seguire il suggerimento del maligno. Nella analisi di Agostino tale scelta emerge come la decisione tra le diverse rappresentazioni sorte nel primo uomo, davanti alle quali il volere era chiamato a determinarsi. La volontà di Adamo, posta di fronte a beni di valore differente, scelse dunque il bene minore macchiandosi di quella colpa di cui l'umanità reca traccia. Nell'amore disordinato trova dunque espressione la natura del peccato come opposizione all'ordine divino dell'ente:

Adamo diviene, in tal senso, l'impossibilità umana di fare il bene: "Here is seen, in the clearest possible manner, an extension of the definition of sin to include not only freely committed acts, but also acts committed against the will. The word «sin» in its primary sense describe the free choice of evil by primal man. Part of the punishment for that sin was the loss of man's freedom to do what he willed. This loss of freedom has resulted in later generations doing wrongs acts even when they will not to do so". L'evidenza di tale importante cambiamento dell'orizzonte filosofico agostiniano muove la ricerca dell'autore in una duplice direzione di indagine. In primo luogo, Alfatt mira a individuare la genesi dell'emergere della nuova concezione agostiniana del peccato; successivamente, lo studioso cerca di tracciare le ragioni del cambiamento della prospettiva filosofica agostiniana. Decisivo si rivela essere, in tal senso, il dibattito di Agostino con Fortunato del 393. In tale circostanza, a fronte della ripresa manichea di alcuni luoghi decisivi delle epistole paoline in chiave dualistica, Agostino lascia traparire per la prima volta la sua nuova prospettiva sulla natura dei peccati dell'umanità corrotta: "Thus far in the debate Augustine has maintained that man is separated from God by freely choosing to sin, and that is saved by his response to the coming of Christ, which coming in itself God's act of grace. He is now challenged to account for a fact which he had previously denied, that men do sin without a free act of the rational will. He is challenged, not by empirical examples, which as remarked earlier, could have explained without any change of position, but by no less an authority than that of the Apostle Paul". L'origine della condizione umana va scorta nella libera colpa adamitica che viene così a porsi come la radice dell'attuale condizione dell'uomo. Anche le infrazioni della volontà divina scaturite dalla necessità della condizione dell'umanità caduta sono da considerarsi peccati: "For the first time in the debate, or elsewhere, Augustin clearly describe man as being bound to sin as a result of Adam's trasgression, thus accounting for the slavery described by Paul. Adam's descendants did not create this slavery for themselves, thus they could not help sinning, but *sin still stems from freewill, for Adam was free*". Agostino, sottolinea Alfatt, nello sforzo di rafforzare la propria posizione richiama l'esperienza comune che attesta l'impossibilità, pur desiderandolo, di fare il bene. Non mancano d'altronde, nelle analisi agostiniane in questione, elementi che indicano la problematicità della nuova posizione di Agostino. A fronte della sottolineatura del ruolo del peccato adamitico, inteso come radice

“Ma poiché la volontà è attratta ad agire non da una cosa qualsiasi, bensì da una qualche rappresentazione, ed è in potere di ciascuno che cosa scegliere o rifiutare, mentre non c'è potere alcuno sulla rappresentazione da cui si è toccati, si deve ammettere che l'animo è toccato da rappresentazioni causate da realtà sia superiori sia inferiori, in modo tale che la sostanza ragionevole scelga dalle une e dalle altre quel che avrà voluto e in base al merito della scelta consegua o l'infelicità o la felicità. Nel giardino, per esempio, rappresentazione causata da realtà superiori fu il comando di Dio, rappresentazione causata da realtà inferiori fu il suggerimento del serpente”²⁸⁴.

della colpevolezza umana, Agostino richiama ambigualmente il ruolo dell'abitudine fondata nel cattivo uso del libero arbitrio come fonte dell'intrascendibilità della colpa: “Augustine is here claiming that the observable power of habit demonstrates the truth of what he had said previously about mankind being bound by the sin of the first man. In point of fact, however far from demonstrating it, it would seem that he has made incumbent upon himself to show how the two things are consistent. If we are «plunged into necessity» by the sin of Adam, how can he be said to have «free choice of doing anything or of not doing it?»” Tale elemento, sottolinea lo studioso, non può che rendere problematica la posizione agostiniana. La caduta di Adamo rende difficile cogliere il senso delle parole di Agostino. Se il ruolo del libero arbitrio della volontà umana viene a celarsi alla luce del peso del peccato originale, in che modo diviene possibile ritenere il cattivo uso della volontà libera la radice della necessità? Si potrebbe ipotizzare una riconduzione del discorso agostiniano alla condizione dell'umanità toccata dalla grazia, ma, sostiene lo studioso, la posizione di Agostino ha contorni differenti e sembra riferirsi alla umanità *tout court*. In modo ancora più problematico si potrebbe ipotizzare che la posizione agostiniana, in questa fase transitoria, non veda nella necessità conseguente al peccato di Adamo un pieno annichilimento del libero arbitrio della volontà, ma che, a quest'ultimo venga riservato lo spazio minimo all'origine della genesi dell'abitudine viziosa. Alfatt non manca d'altronde di chiarire la fragilità e la complessità di una tale soluzione: “An alternative defence of Augustine's words might be based on the argument that the necessity of which he talks is not such as to remove all freedom. Thus man (both under the law or grace) might be plunged into necessity yet still retain enough freedom to form habits. The onus would remain upon Augustin, however, of showing how this is possible”. Emerge così con evidenza come la posizione di Agostino, in questo decisivo momento di passaggio, oscilla tra la libertà e la necessità dell'azione quali indici del mutamento della prospettiva agostiniana sulla natura del peccato. Origine del complesso movimento del pensiero agostiniano si rivela essere, per Alfatt, il rinnovarsi del confronto con Paolo che vedrà, negli anni successivi all'opera indicata, l'emergere del rinnovato interesse agostiniano per l'esegesi delle epistole paoline: “It is noteworthy that too, that in the years following the debate, up to 394/395, he was writing books on two of Pauline Epistles: Romans and Galatians. The undertaking of these projects so soon after the debate

Più precisamente Adamo, nella sua libertà, scelse di amare se stesso e di abbandonare Dio trasgredendo il volere divino nell'amore del suo orgoglio:

“Ebbene, esso è migliore quando si dimentica di sé per amore del Dio inalterabile o in confronto a Lui disprezza totalmente se stesso. Se invece, venendo per così dire incontro a sé, si piace e tende a imitare perversamente Dio in modo da voler godere del proprio potere, diventa tanto più piccolo, quanto più grande brama di essere. E questo significa *Inizio di ogni peccato la superbia e Inizio della superbia dell'uomo è allontanarsi da Dio*”²⁸⁵.

Esito della colpa adamitica è la punizione del Signore che coincide con l'inversione del rapporto gerarchico originario nell'uomo. La mente umana diviene serva della carne e in tale servitù essa perde la potenza del proprio volere divenuto schiavo delle brame sensibili. Nella punizione del peccato adamitico si indebolisce quella libertà il cui uso malvagio è all'origine delle sue pene:

“Né ci si deve stupire del fatto che egli, ignorando, non ha il libero arbitrio della volontà per scegliere l'azione retta da compiere, o che, a causa della resistenza opposta dall'abitudine carnale, la quale si è in un certo senso radicata naturalmente per la violenza con cui si impone l'eredità di morte, veda quale sia l'azione retta da compiere, e voglia ma non possa seguirla. E' infatti la più

suggests that that event was at least partly responsible for Augustine's new approach to St. Paul”. Cfr. M. E. Alflatt, *The Development of the Idea of Involuntary sin in St. Augustine*, in «Revue des Études Augustiniennes», p. 115 e sgg. Sul nesso tra libertà e necessità nel pensiero di Agostino si veda: De Plinval G., *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin*, in «Revue des Etudes Augustiniennes», 1, 1955, pp. 345-378.

284*Ivi*, III, 74: “Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet nisi aliquod visum, quid autem quisque vel sumat vel respuat est in potestate, sed quo viso tangatur nulla potestas est, fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit et ex merito sumendi vel miseria, vel beatitas subsequatur. Velut in paradiso visum est ex superioribus praeceptum dei, visum ex inferioribus suggestio serpentis”.

285*Ivi*, III, 76: “Melior est autem cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis dei vel se ipsum penitus in illius comparatione contemnit. Si autem tamquam obvis sibi placet sibi ad perverse imitandum deum ut potestate sua frui velit, tanto fit minor quanto se cupit esse maiorem. Et hoc est *Initium omnis peccati superbia et Initium superbiae hominis apostare a deo*”.

giusta pena del peccato, quella che uno perda ciò che non ha voluto usar bene quando avrebbe potuto farlo senza difficoltà se avesse voluto”²⁸⁶.

Nella condanna divina l’uomo perde la capacità adamitica di accedere al vero. Nella natura umana originaria risiedeva infatti la possibilità di elevarsi alla contemplazione della verità. Adamo era in uno stato intermedio tra la sapienza e la stoltezza coincidente con la possibilità di elevarsi alla visione dell’essere:

286*Ivi*, III, 52: “Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat, vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit et velit nec possit implere. Illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit cum sine ulla posset difficultate si vellet”. Le riflessioni agostiniane relative agli esiti della caduta adamitica rendono possibile richiamare gli studi di A. Sage in merito all’evoluzione del concetto agostiniano di peccato originale. Nella prospettiva dello studioso francese la riflessione di Agostino sulla caduta adamitica presenta, nel corso degli anni, un’evoluzione che si fa indice di un progressivo definirsi della prospettiva specificamente agostiniana sul tema indicato. Lo studioso francese individua tre fasi nell’itinerario agostiniano in questione corrispondenti ad un progressivo caratterizzarsi della concezione agostiniana del peccato originale che, se nel primo e nel secondo momento vede la nozione di colpa adamitica unicamente legata al propagarsi delle punizioni dell’infrazione dei protoplasti, conclusivamente viene a identificare la specificità della stessa nella propagazione non solo delle pene divine, ma anche della colpa originaria: “Trois étapes scandent les progrès de saint Augustin. En la première qui court de 387 à 397, c’est-à-dire jusqu’à l’*Ad Simplicianum*, Augustin s’en tient à l’exposé traditionnel du péché d’origine: tout homme tient d’Adam une chair qui condamnée à la mort alourdit l’âme et la voue, en dehors du secours du Christ, à l’éternelle reprobation que ses propres péchés lui méritent. En la seconde étape, de 397 à 411, l’évêque d’Hippone se distance de ses prédécesseurs en se précisant mieux l’impact du péché d’origine: tout homme hérite de naissance la peine du péché d’Adam, non seulement en sa chair condamnée à la mort, mais également en son âme qui marquée des stigmates de la concupiscence n’apparaît pas indemne de toute culpabilité. En la troisième étape, dès 412-413, l’homme, est-il dit, contacte de naissance par voie de propagation et non d’imitation un péché proprement dit, lié à la peine qui affecte, à la suite de la prévarication de nos premiers parents, la nature transmissible de l’homme. Ce péché, qui s’intitule péché originel, s’il n’est pas remis par la grâce du Christ, à lui seul suffit pour une condamnation à la mort éternelle”. Nella prima fase della riflessione agostiniana considerata, vale a dire nel periodo compreso tra il 387 e il 397, la concezione agostiniana del peccato originale coincide con la prospettiva che vede la specificità della realtà dello

“Perciò si deve cercare in quale condizione sia stato fatto il primo uomo stesso, più che in quale modo la sua posterità si sia propagata. Credono infatti di porre una questione molto acutamente quelli che dicono: “Se il primo uomo è stato fatto sapiente, perché è stato sedotto? Se invece è stato fatto stolto, in che modo non è Dio l’autore dei vizi, dato che la stoltezza è il vizio maggiore?”. Come se la natura umana non ammetta, oltre alla stoltezza e alla sapienza, alcuno stato intermedio che non possa essere detto né stoltezza, né sapienza! L’uomo infatti comincia ad essere o stolto o sapiente, così da essere necessariamente chiamato nell’uno o nell’altro modo, nel momento in cui, se non la trascurasse, già potrebbe avere la sapienza”²⁸⁷.

stesso unicamente nella diffusione delle pene del peccato e, più specificamente, nella mortalità e nell’insurrezione della carne nel genere umano. La seconda fase della riflessione agostiniana indicata, coincidente con gli anni compresi tra il 397 e il 411, vede l’emergere di una nuova specificazione della caduta adamitica i cui esiti non vengono più unicamente a coincidere con la nuova condizione della carne, ma, vedono l’emergere del castigo del peccato nella concupiscenza. Con tale specificazione non viene unicamente a delinarsi una precisazione della natura delle pene, ma, in termini più evidenti, ha luogo l’emergere dell’estensione all’animo umano della punizione per il peccato adamitico. Ultimo e definitivo delinarsi della formulazione della concezione agostiniana del peccato originale è l’emergere dell’ereditarietà non solo delle pene di Adamo, ma allo stesso modo, della colpa originaria che viene così a costituire una presenza incancellabile in noi e determina l’impossibilità radicale di compiere il bene al di fuori del soccorso divino. Tale concezione, che assumerà i contorni della definitività nel pensiero agostiniano, sorge nel periodo della polemica con Pelagio e, per quanto non possa essere interamente e unicamente ricondotta a tale dinamica, essa, nel suo essere uno sviluppo interno alla riflessione di Agostino, rappresenta uno sbocco nella quale, nondimeno la polemica ereticale viene a costituire un elemento decisivo di chiarificazione delle prospettive agostiniane: “Sans doute faut-il tenir compte d’un secret chaminement de la pensée de l’Êveque, mais en fait l’émergence du péché originel se réalise avec l’entrée en scène des Pèlagiens”. L’itinerario agostiniano delineato da A. Sage vede dunque, nel pensiero di Agostino un progressivo delinarsi della presenza, nell’umanità postadamitica, non solo delle pene del peccato dei protoplasti, ma anche della colpa. Tale presenza strutturale della caduta apre al bisogno della grazia quale momento essenziale dell’evoluzione filosofica agostiniana. Cfr. A. Sage, *Péché originel. Naissance d’un dogme*, «Revue des Études Augustiniennes», 13, 1967, p. 212. In polemica con la posizione di A. Sage è l’analisi di N. Cipriani che sottolinea come l’evoluzione tracciata dallo studioso francese mostri in pieno la sua fragilità nel confronto con i testi agostiniani. Più precisamente la posizione dello studioso italiano coincide con il riconoscimento della presenza, nel pensiero agostiniano, della nozione di colpa originaria fin dal periodo compreso tra il 387 e il 391. In tale prospettiva la scissione tra una prima affermazione della diffusione delle pene del peccato distinta da un successivo riconoscimento della presenza nell’umanità

L'obiezione di quanti, a fronte dell'originaria natura del primo uomo, non riescono a rendere ragione della caduta di Adamo trova così il proprio chiarimento nel ripensamento della condizione adamitica intesa non nei termini di un perfetto sapere bensì come possibilità di conoscere il vero: "Ma tuttavia aveva qualcosa con cui ascendere, volendo farne un buon uso, a ciò che non aveva. Una cosa infatti è essere ragionevoli, un'altra essere sapienti"²⁸⁸.

Esito diretto dell'inversione volontaria dell'ordine divino e della correlativa schiavitù dell'anima alle brame corporee sono l'impossibilità umana di conoscere l'eterno e la

postadamitica della colpa dei protoplasti si rivela essere falsa: "A conclusione di questa rassegna di opere scritte dopo il presbiterato, possiamo dire che Agostino, sul tema del peccato originale, almeno a partire dagli scritti dopo il battesimo, sembra muoversi fin dall'inizio in un orizzonte traducianista, per cui le anime degli uomini, che nascono oggi, derivano tutte dall'unica anima del primo uomo. Alla luce di tali concezioni il peccato, commesso dal primo uomo, è considerato senza alcuna difficoltà il peccato di tutto il genere umano e la sua condanna la condanna di tutti. Tale concezione è espressa indifferentemente con diverse formule: *peccatum animae*, *peccatum naturae*, o anche *peccatum nostrum*, *peccatum hominis* e *peccatum humanum*. Non hanno quindi un reale fondamento nei testi né la tesi di J. Gross, né l'affermazione di A. Sage". I successivi passi dell'itinerario agostiniano vedranno la sostanziale continuità delle tesi agostiniane indicate che assumeranno, sostanzialmente, unicamente una differente connotazione terminologica. Nell'orizzonte delineato si rivelerà di decisivo interesse, secondo N. Cipriani, unicamente il determinarsi della radice della propagazione della colpa adamitica nella generazione umana e non più, come nella prima fase delle riflessioni agostiniane considerate, conformemente all'ipotesi traducianista: "In altre parole: Adamo con il suo peccato ha meritato la corruzione della sua carne, assoggettandola al peccato e alla morte; questa carne corrotta viene trasmessa per generazione da Adamo a tutti i discendenti; unica eccezione Cristo, il quale nato dalla vergine Maria e quindi non con una generazione carnale, non ha la carne di peccato, ma una carne simile a quella del peccato, cioè mortale ma non soggetta al peccato". Cfr. N. Cipriani, *La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in L. Alici- R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), cit., p. 38 e sgg. Sul nesso tra peccato originale e concupiscenza nel pensiero di Agostino si veda: F.-J. Thonnard, *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, in «Recherches Augustiniennes», 3, 1965, pp. 59-105.

287Ivi, III, 71: "Quapropter ipse primus homo qualis factus sit magis quaerendum est quam quomodo eius posteritas propagata sit. Multum enim sibi videntur acute proponere quaestionem qui dicunt: ' Si sapiens factus est primus homo, cur seductus est? Si autem stultus factus est quomodo non est Deus

condanna all'infelicità: la sottomissione ai desideri della carne rende la mente incapace di elevarsi all'immutabilità dell'essere vincolandola nell'ambito degli enti finiti. Tali pene rappresentano il castigo divino per la colpa adamitica e delineano una condizione umana segnata dall'intrascendibilità dell'errore e del dolore:

“Difatti per ogni anima che pecca vi sono realmente codeste due sanzioni penali: l'ignoranza e la difficoltà. Inseguito all'ignoranza l'uomo è avvilito dall'errore, in seguito alla difficoltà è abbattuto dal tormento. Ma l'approvare cose false per vere in modo da errare involontariamente, e il non potersi astenere dalle opere passionali a causa dell'opposizione e della torsione esercitate dal dolore e dal vincolo carnale non è natura dell'uomo creato, ma pena dell'uomo condannato”²⁸⁹.

Pena divina del peccato originale è inoltre la morte fisica, che segna strutturalmente la condizione dell'umanità caduta in Adamo. Se la condizione del primo uomo era caratterizzata dall'immortalità, l'esito della colpa originaria è la perdita del privilegio adamitico: “La mort physique vient du péché. Chaque fois qu'il est précisé de quel péché il s'agit, c'est toujours de celui d'Adam, de sa mortalité. La nature humaine se trouve marquée en elle-même: la chair de l'homme, chair de péché, est aussi une chair mortelle et le Christ par le fait d'avoir assumé une telle chair, est devenu “péche” et meurt”²⁹⁰.

auctor vitiorum, cum sit stultitia maximum vitium ?’. Quasi vero natura humana praeter stultitiam et sapientiam nullam mediam recipiat adfectionem quae nec stultitia nec sapientia dici possit. Tunc enim homo incipit aut stultus esse aut sapiens ut alterum horum necessario appelletur, cum iam posset nisi neglegeret habere sapientiam, ut vitiosae stultitiae sit voluntas rea”.

288/*vi*, III, 72: “Sed tamen habebat aliquid quo si bene uti vellet ad id quod non habebat ascenderet. Aliud est enim esse rationalem aliud esse sapientem”.

289/*vi*, III, 71: “Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus adfligit. Sed adprobare falsa pro veris ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinis operi bus temperare, non est natura instituti hominis sed poena damnati”.

290 R. Girard, *La mort chez Augustin*, Fribourg 1992, p. 81.

Nell'analisi agostiniana degli esiti della caduta adamitica vengono preliminarmente a delinarsi gli elementi essenziali della nozione agostiniana dello stato di corruzione. In essa sono così racchiuse le tracce della concezione agostiniana della natura umana seguita al peccato di Adamo:

“Così anche la stessa natura la diciamo in un senso quando parliamo propriamente della “natura” dell'uomo nella quale all'inizio egli è stato fatto senza colpa nel suo genere, e in un altro senso quando ci riferiamo a codesta “natura” nella quale nasciamo mortali, ignari e sottoposti alla carne in seguito alla pena di quel primo uomo condannato, ed è questo il senso in cui l'Apostolo dice: *Siamo stati infatti anche noi figli naturalmente dell'ira, così come tutti gli altri*”²⁹¹.

291Agostino, *De libero arbitrio*, cit., III, 54: “Sic etiam ipsam naturam aliter dicimus cum proprie loquimur naturam hominis in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur, iuxta quem modum dicit apostolus : *Fuimus enim et nos naturaliter filii irae sicut et ceteri* ” . Quanto al confronto agostiniano con le epistole paoline e all'emergere in esse degli elementi essenziali della concezione agostiniana dell'umanità caduta in Adamo, si rivelano rilevanti le analisi di R. Girard dedicate al problema della morte nel pensiero di Agostino. Nelle riflessioni dello studioso emerge con evidenza il ruolo rilevante del confronto agostiniano con le lettere di Paolo nel corso della formazione intellettuale di Agostino. La conoscenza agostiniana delle epistole paoline rappresenta, per lo studioso, un momento di decisiva evoluzione nell'itinerario personale agostiniano originariamente segnato, all'indomani del battesimo, dalla fiducia nelle possibilità umane di compiere il bene e dallo svanire dell'orizzonte gnostico dei principi archetipici manichei. A fronte di ciò, la lettura dei testi paolini e l'emergere in essi dell'essenziale deficienza della natura umana segnata dalla colpa adamitica e bisognosa del soccorso della grazia divina, vede il delinearsi della sfiducia agostiniana nella possibilità umana di compiere il bene e, coesenzialmente, segna l'emergere del pessimismo antropologico agostiniano: “Son appréciation de la situation de l'homme devient plus pessimiste. L'homme, après le péché originel, est incapable de faire par lui-même un pas dans la direction du salut, incapable de faire le bien qu'il perçoit et de résister à la tentation qui l'assaille. Seule la grâce toute puissante peut l'arrecher au mal. Le cadre est bien différent de celui du début de la lutte antimanichéenne. Alors, jeune converti, enthousiaste il se sentait affranchi du mal, vainqueur par la grâce du baptême. De plus, le pessimisme manichéen, substantifiant le mal, le poussait à souligner encore son point de vue optimisme qui tendait à trouver du positif triomphant dans tout ce qui paraissait négatif” . Analizzando il confronto di Agostino con le epistole paoline nell'ottica tematica del problema della morte, Girard scorge nella lettura agostiniana della nozione di mortalità uno dei luoghi decisivi della riflessione agostiniana tematizzata. Tale concetto agostiniano racchiude, secondo lo studioso, la strutturale fragilità umana e la costitutiva condizione di intrascendibile colpevolezza dell'uomo colte nel loro nesso essenziale.

D'altronde, alla luce delle riflessioni di Agostino sulla natura del peccato, nelle quali è emerso in maniera evidente il ruolo determinante della libertà del volere umano quale preconditione fondamentale per il riconoscimento della colpevolezza dell'agire malvagio dell'uomo, è essenziale delineare in che modo le necessarie infrazioni della norma divina nell'umanità segnata dal peccato adamitico possano essere concepite come atti colpevoli. L'impossibilità, per l'uomo, di rispettare il volere divino sembra infatti porsi come limite all'imputabilità della colpa. In realtà, per Agostino, tali infrazioni del volere del Signore sono inequivocabilmente

L'uomo, nella sua fragilità, è rivolto all'ente finito e perennemente incorre nell'oltrepassamento della misura ontologica del giusto amore dei beni mutevoli: "Outre l'idée générale de faiblesse, d'infirmité et de mort physique, la mortalité désigne l'état de faiblesse due au fait de devoir mourir, lequel est fréquemment passé sous silence, et au lien désordonné de la chair avec l'esprit, état favorable au péché (...) Les désirs naissent de la mortalité de la chair, car notre état corporel fait que nous avons des nécessités terrestres et par là nous trouvons sollicités vers ce qui est inférieur". Il concetto agostiniano considerato viene dunque a configurarsi come il luogo dell'emergere della convergenza delle nozioni agostiniane di morte fisica e morte spirituale. Negli elementi della condizione umana tracciati traspaiono inoltre gli esiti della colpa adamitica propagatisi nel genere umano attraverso la catena della generazione: "La mortalité de naissance s'allie à la volupté venant des fautes personnelles pour faire de nous des "habitus par le péché ». Cette condition de faiblesse est – comme la mort elle-même – une juste conséquence du péché d'Adam, péché de notre nature qui nous fait naître charnels et animaux. Cette condition se transmet par la génération mortelle. Chassés du paradis nous vivons en mortels, en situation d'incapacité qui n'est pas la nature première de l'homme, mais la peine de la faute". Alla luce della mortalità umana solo il soccorso della grazia può donare l'uomo alla possibilità del bene e vincere la servitù e l'impotenza del volere umano: "La mortalité constitue une seconde nature de laquelle nous libère la grâce du Créateur, nous qui Lui sommes soumis par la foi. Les sollicitations demeurent dans les enfants de Dieu libérés, vivant sous la grâce, mais il est possible de les vaincre, alors qu'elles se fortifiaient sous la Loi". Nella nozione agostiniana di mortalità emergente nel confronto con le epistole paoline è dunque possibile scorgere le tracce della concezione agostiniana dello stato di corruzione: "La transgression d'Adam (révolte contre Dieu) a entraîné la condition mortelle (révolte du corps sollicitant l'esprit) qui fait de l'humanité une masse de péché (c'est-à-dire inclinée au péché) qui ne peut échapper à l'enfermement du mal que par l'aide divine (amenant la ré-obéissance de l'homme à Dieu et, en germe, de la chair à l'esprit) en attendant l'effacement de toute séquelle de mortalité par la transformation du corps à la résurrection". Cfr. R. Girard, *La mort chez Augustin*, cit., p. 78 e sgg.

da considerarsi peccati in quanto esito di quella scelta libera che tutta l'umanità ha compiuto in Adamo:

“Difatti la situazione per cui uno, ignorando, non agisce in modo retto, e quella per cui, pur volendo agire in modo retto, non può, si dicono “peccati” per la ragione che traggono origine da quel primo peccato della volontà libera; quello infatti, venendo prima, ha meritato codesti, che vengono dopo”²⁹².

A fronte della propria condizione di intrascendibile debolezza l'uomo può trovare unicamente nel soccorso del Signore la possibilità di poter fare nuovamente il bene. Se il vincolo del peccato di Adamo sembra dunque schiacciare l'uomo in modo irrimediabile nella propria condizione di colpevolezza, l'uomo è nondimeno richiamato a invocare il soccorso divino che solo può liberarlo dalla propria strutturale caduta: “A nessun uomo infatti è stato portato via il sapere che si cerca utilmente ciò che non utilmente si ignora, e che bisogna confessare umilmente la propria debolezza, affinché a chi chiede e confessa venga in soccorso Colui che mentre soccorre non erra né fatica”²⁹³. La natura di tale prezioso dono divino inizia a delineare i propri contorni alla luce dei rilievi tracciati e si caratterizza preliminarmente come la rinnovata possibilità di sostenere la lotta alle tentazioni: “Ma siccome l'uomo non può rialzarsi da solo così come da solo è caduto, stringiamo con fede ferma la mano destra di Dio che ci è stata tesa dall'alto, cioè il Signore nostro Gesù Cristo, ed attendiamola con speranza certa e desideriamola con carità ardente”²⁹⁴. Il tema agostiniano della grazia rappresenta

292 *Ibidem* “Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata quia de peccato illo liberae voluntatis originem dicunt; illud enim praecedens meruit ista sequentia”.

293 *Ivi*, III, 53: “Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse inbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat qui nec errat dum subvenit nec laborat”.

294 *Ivi*, II, 54: “Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus et exspectemus certa spe et caritate ardenti desideremus”.

d'altronde il luogo dell'emergere di uno dei nodi teorici più complessi del pensiero di Agostino, vale a dire, il problema della natura e del fondamento di tale dono del Signore che affiorerà nelle successive analisi.

Alla luce dei risultati raggiunti è ora essenziale problematizzare gli esiti delle riflessioni agostiniane relative al problema del male nell'orizzonte delle *Confessioni*. Ciò significherà misurarsi con il nesso tra ordine ed essere e con il complesso emergere della relazione tra continenza e deflusso da cogliere alla luce della rapporto tra peccato originale e grazia divina.

Capitolo terzo

Corruzione e colpa

Introduzione

Alla luce dei risultati emersi nella tematizzazione agostiniana del nesso tra ordine e male, declinato in rapporto al problema della presenza del peccato nella totalità dell'ente retta dal governo divino e in relazione all'individuazione della radice del male nel libero arbitrio del volere, diviene ora necessario operare una più precisa determinazione degli elementi racchiusi in tali pieghe della riflessione agostiniana. Più precisamente, compito del presente momento dell'analisi sarà specificare il luogo dell'emergere del male nella totalità dell'ente e chiarire il senso della sua presenza muovendo dal motivo agostiniano della corruzione e dal nesso di quest'ultima con il movimento. Alla luce dell'individuazione della cornice ontologica in cui viene a situarsi il peccato e del chiarimento della sua relazione con il corrompersi della natura dell'ente, sarà possibile lasciar emergere la specificità della colpa nell'orizzonte del suo concreto manifestarsi, vale a dire nella lotta umana alle radici del peccato che lascia trasparire il distacco agostiniano dall'esperienza manichea e vede il delinearsi dell'impotenza della volontà nell'adesione al volere divino. Tali analisi costituiranno pertanto il radicalizzarsi nell'orizzonte etico delle riflessioni relative alla dimensione ontologica del negativo che troveranno così ulteriore determinazione e approfondimento.

Al fine di tracciare preliminarmente gli elementi al centro della tematizzazione agostiniana, e scorgere nel suo primo configurarsi la dimensione essenziale della fase conclusiva delle presenti ricerche, è necessario richiamare un luogo decisivo del *De Ordine*, nel quale, al di sotto della continuità tematica della problematizzazione agostiniana relativa al governo divino dell'ente, diviene possibile scorgere l'elemento decisivo per la presente analisi, vale a dire, l'indicazione preliminare del "luogo" del male:

««In che modo, dunque», domandai, «Dio conduce tutte le cose secondo l'ordine? Anche egli è condotto secondo l'ordine o piuttosto tutte le cose tranne Dio sono governate da Lui secondo l'ordine?». «Dove tutto è bene», disse, «non c'è ordine. V'è infatti somma uguaglianza, che non esige per nulla l'ordine». «Neghi», dissi io, «che presso Dio tutto è bene?». «Non lo nego», rispose. «Ne consegua», continuai, «che né Dio né ciò che è presso Dio è governato dall'ordine».

Era d'accordo. «E forse tutto il bene è da considerarsi un nulla? Al contrario, il bene è davvero»²⁹⁵.

L'aspetto essenziale che emerge dalle pagine agostiniane viene a coincidere con la duplice indicazione relativa a Dio e a ciò che è presso di Lui, vale a dire con la caratterizzazione del Signore come vero essere e vero bene. Tale specificazione non si limita a chiarire il trascendere divino l'ordine delle cose, ma permette di cogliere Dio come vero bene alla luce del suo statuto ontologico segnato dalla perfezione del suo essere. Tale chiarimento rende pertanto possibile cogliere ancora una volta il duplice portato delle parole agostiniane relative all'individuazione delle realtà sottoposte all'ordine:

“«E che cosa significa allora ciò che hai detto, che tutte le cose sono governate secondo l'ordine e non c'è niente che sia separato dall'ordine?». «Ma c'è anche il male, e per questo avviene che l'ordine comprenda pure il bene. Infatti il bene da solo non è governato dall'ordine, ma lo sono insieme il bene e il male. Quando diciamo tutto ciò che è, non intendiamo solo il bene»²⁹⁶.

L'indicazione agostiniana si rivela preziosa non solo in quanto determina quali enti siano nell'ordine divino, ma anche in quanto delinea la presenza di un piano dell'essere non coincidente con quello del Signore nel quale bene e male sono compresenti. Alla luce dei rilievi agostiniani relativi al nesso tra il perfetto bene e lo statuto ontologico del Creatore ciò si fa indice della presenza di una sfera d'essere inferiore al divino e di una perfezione minore

295Agostino, *De ordine*, cit., II, 2: “Quomodo ergo, inquam, agit ordine omnia deus? Itane ut etiam se ordine agat? An praeter eum ordine ab eo cetera gubernantur?— Ubi omnia bona sunt, inquit, ordo non est. Est enim summa aequalitas, quae ordinem nihil desiderat.— Negas, inquam apud Deum omnia bona esse? Non nego, inquit.— Conficitur, inquam, neque deum neque illa quae apud deum sunt ordine administrari. — Concedebat. Numquidnam, inquam, omnia bona nihil tibi videntur esse ? — Immo, ait, ipsa vere sunt”.

296Ibidem: “Ubi, ergo est, inquam, illud tuum quod dixisti, omnia quae sunt ordine administrari nihilque omnino esse, quod ab ordine separatum sit ?— Sed sunt, inquit, etiam mala, per quae factum est, ut et bona ordo concludat; nam sola bona non ordine reguntur, sed simul bona et mala. Cum autem dicimus: ‘omnia quae sunt, non sola utique bona dicimus’.

degli enti in essa situati. È in tale orizzonte che diviene possibile scorgere la presenza del male i cui caratteri essenziali non sono qui ancora tracciati e la cui presenza è unicamente giustapposta ai beni racchiusi nell'ordine.

La prima indicazione determinante per la caratterizzazione agostiniana del male e, in tal senso, il primo configurarsi del piano ontologico considerato, viene a coincidere con la determinazione del negativo come corruzione da intendersi staticamente come carenza della perfezione essenziale degli attributi dell'ente finito (misura, forma e ordine). La realtà del male coincide pertanto con la deficienza d'essere e questa richiede, in primo luogo, la presenza di un ente segnato dall'imperfezione. Ciò significa, al tempo stesso, non solo riconoscere la mancanza di autonomia ontologica del male, ma, in modo più radicale, individuare il negativo come assenza del positivo e dunque scorgere il nesso essenziale tra i piani originariamente indicati come giustapposti. Il male, come scrive Agostino nel *De ordine*, viene qui preliminarmente delineato nella carenza d'essere di una realtà intrinsecamente buona:

“La domanda sulla natura del male deve perciò precedere quella sulla sua origine. E il male non è altro che corruzione: della misura, della forma o dell'ordine naturale. Si dice quindi cattiva la natura che è corrotta: se non lo è, infatti, è certamente buona. Ma anche la natura corrotta, in quanto natura, è buona; è cattiva, in quanto corrotta”²⁹⁷.

Tale prima caratterizzazione del negativo trova ulteriore specificazione e individua il proprio elemento essenziale nell'analisi agostiniana della corruzione intesa come venir meno del bene che determina l'assenza di essere precedentemente delineata come il male nella sua accezione statica. L'operato della corruzione, dinamicamente intesa, andrà colto in relazione alla negazione degli attributi essenziali dell'ente corruttibile, che vede nel deteriorarsi delle sue dimensioni costitutive il venir meno della sua perfezione. Allo stesso modo è parimenti

²⁹⁷Agostino, *De natura boni*, cit., 4: “Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum ; quod nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est”.

evidente come il vero bene divino coincida con la sua perfetta assolutezza e dunque con l'incorruttibilità dell'ottimo:

“Del resto, se la corruzione togliesse alle realtà corruttibili ogni misura, ogni forma, ogni ordine, non resterebbe nessuna natura. Per questo ogni natura che non può corrompersi è il sommo bene, come lo è Dio. Ogni natura che può corrompersi è però anch'essa un certo bene: la corruzione infatti non potrebbe nuocergli se non sottraendo e diminuendo quel che è buono”²⁹⁸.

L'individuazione di tale duplice dimensione della nozione agostiniana di corruzione richiederà un approfondimento che delinei ulteriormente tale accezione del male nell'orizzonte filosofico agostiniano e lasci scorgere il nesso tra *corruptio* e mutamento come intrascendibile elemento della riflessione agostiniana sul negativo. Sarà l'inconciliabilità della totale mancanza di bene e della correlativa esistenza dell'ente corrotto a rendere evidente il rapporto tra corruzione e mutamento e la sua natura essenziale. Andrà pertanto chiarita l'inscindibilità della privazione di bene e del venir meno dell'essere della cosa mutevole:

“Ma perché si possa comprendere quel che diciamo e si possano soddisfare i più lenti, o perché almeno siano costretti a confessare il vero gli ostinati, capaci di resistere alla verità più lampante, si chieda loro se la corruzione possa nuocere al corpo di una scimmia. Se la cosa è possibile, in modo che esso diventi ancor più ripugnante, che cosa diminuisce, se non il bene della bellezza? Quindi qualcosa resterà fin quando sussiste una natura corporea. Perciò se con il consumarsi del bene si consuma una natura, allora la natura è buona. Così diciamo che lento è contrario a veloce, anche se quel che non si muove in assoluto non può nemmeno essere detto lento”²⁹⁹.

298/*vi*, 6: “Corruptio autem si omnem modum, omnem speciem, omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit. Ac per hoc omnis natura quae corrumpi non potest summum bonus est, sicut Deus est. Omnis autem natura, quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est: non enim posset ei nocere corruptio nisi adimendo et minuendo quod bonum est”.

299/*vi*, 15: “Sed ut quod dicimus intellegatur, et nimium tardis satis fiat, vel etiam pertinaces et apertissimae veritati repugnantes cogantur quod verum est confiteri, interrogentur utrum corpori simiae possit nocere corruptio. Quod si potest, ut foedius fiat; quid minuit, nisi pulchritudinis bonum? Unde tamdiu aliquid remanebit, quamdiu corporis natura subsistit. Proinde si consumpto bono natura consumitur, bona ergo est natura. Sic et tardum dicimus veloci contrarium: sed tamen qui se omnino non movet, nec tardus dici potest”.

Tale articolarsi della riflessione agostiniana sul male, intesa nella pluralità di elementi indicati, richiederà un'ulteriore problematizzazione che renda ragione della scaturigine della corruttibilità e della mutevolezza dell'ente e che veda l'emergere delle dimensioni fondamentali e il delinearsi degli aspetti essenziali del problema del negativo. A tal fine sarà necessario evidenziare nella creazione divina l'orizzonte ultimo del nesso tra male e movimento. Sarà infatti la duplice radice del perfetto essere e del nulla racchiusa nell'atto creatore l'orizzonte fondamentale del problema agostiniano del mutamento:

“Il sommo bene, al di sopra del quale non c'è nulla, è Dio; perciò è bene immutabile, cioè veramente eterno e veramente immortale. Tutti gli altri beni sono unicamente a partire da quello, ma non sono parte di quello. Ciò che è parte di quello, vi si identifica, mentre quanto è stato fatto a partire da quello, non s'identifica con lui. Se quindi egli solo è immutabile, tutto ciò che ha fatto, avendolo fatto dal nulla, può mutare. La sua onnipotenza infatti è tale da poter fare dal nulla, cioè dall'assoluto non essere, i beni, grandi e piccoli, celesti e terreni, spirituali e corporei”³⁰⁰.

Le riflessioni svolte permetteranno pertanto di individuare in tutta la sua complessità il problema racchiuso nella concezione agostiniana del male evidenziando la necessità di un chiarimento che colga gli elementi in esso presenti nel loro nesso costitutivo e problematizzi il senso del mutamento come nulla che, al tempo stesso, genera carenza d'essere e proviene dal non essere originario da cui scaturisce ogni creatura. Tali analisi individueranno, pertanto, la natura e l'origine del male in un senso più complesso e inizieranno a delineare l'orizzonte della temporalità come dimensione essenziale della sfera ontologica del negativo. Quest'ultimo si definirà pertanto non solo in relazione alla mutevolezza, ma anche in rapporto al tempo. Sarà pertanto necessario soffermarsi sulla tematizzazione agostiniana della temporalità quale dimensione fondamentale delle presenti ricerche. Il tempo nella sua natura

300/*vi*, 1: “Summum bonum, quo superius non est, Deus est ; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est ; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est ut possit etiam de nihilo, id est ex eo quod omnino non est bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritalia et corporalia”.

ontologica di creatura divina, rappresenta infatti il punto di contatto tra l'eternità del Signore e la mutevolezza della creatura:

“Ignori forse, Signore, per essere tua l'eternità, ciò che ti dico, o vedi per il tempo ciò che avviene nel tempo? Perché dunque ti faccio un racconto particolareggiato di tanti avvenimenti? Non certo perché tu li apprenda da me. Piuttosto eccito in me e in chi li leggerà l'amore verso la tua persona. Tutti dovremo dire: *E' grande il Signore è ben degno di lode*”³⁰¹.

Le analisi delineate segnano pertanto il configurarsi di quella dimensione dell'essere indicata nelle riflessioni agostiniane del *De Ordine* come luogo del coesistere del bene e del male. Tale compresenza, alla luce della caratterizzazione resa possibile dalla riflessione relativa alla corruzione e alla mutevolezza dell'ente, conduce dunque alla problematizzazione del male morale come dispersione da intendersi nella vitalità del suo manifestarsi nell'orizzonte ontologico degli enti mutevoli:

“Ma *poichè la tua misericordia è superiore a tutte le vite*, ecco che la mia vita non è che distensione, *mentre la tua destra mi raccolse* nel mio Signore, il figlio dell'uomo, Mediatore fra te, uno, e noi, molti, in molte cose e con molte forme, affinché per mezzo suo *io raggiunga Chi mi ha raggiunto* e mi ricomponga dopo i giorni antichi seguendo l'Uno. *Dimentico delle cose passate*, né verso le future, che passeranno, ma verso quelle che stanno dinanzi non disteso, ma *proteso*, non con distensione, ma con tensione *insegua la palma della chiamata celeste*”³⁰².

L'analisi della colpa umana mira dunque a delineare la dimensione unitaria nella quale la pluralità di elementi racchiusi nella riflessione agostiniana relativa al peccato trovano

301Agostino, *Confessiones*, cit., XI, 1: “Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore? Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus Dominus et laudabilis valde”.

302Ivi, XI, 29.39: “Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extensus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis”.

congiunzione e, al tempo stesso, lasciano evincere la reale dinamica della colpa evidenziandone la specificità. L'orizzonte decisivo della riflessione agostiniana sul peccato ha nel rapporto umano con l'ente finito il proprio nucleo essenziale. La preliminare comprensione di quest'ultimo richiede la problematizzazione del nesso tra colpa e movimento da intendersi come l'articolarsi della relazione tra peccato e corruzione. Essa costituisce il punto d'incontro della dimensione ontologica e del piano etico della teodicea agostiniana:

“Ma tu forse stai per chiedermi, siccome l'anima quando si distoglie dal bene inalterabile verso il bene mutevole si muove, da dove sorga codesto movimento. Il quale sicuramente è cattivo, benché la volontà libera sia da annoverare tra i beni poiché senza di quella non si può neanche vivere in modo retto. Se infatti codesto movimento, cioè il distogliersi della volontà dal Signore Dio, è indubbiamente peccato, forse che possiamo dire Dio autore del peccato? Codesto movimento non proverrà dunque da Dio. Da dove dunque proverrà? Se a tale tua domanda rispondessi che non lo so, tu forse sarai più triste, io però avrei risposto dicendo cose vere. Non può infatti essere saputo ciò che è nulla”³⁰³.

La centralità delle parole di Agostino coincide con l'individuazione dello spazio essenziale all'emergere del problema del male. L'amore disordinato dell'ente finito, che si rivolge al mutevole per goderne, è infatti preliminarmente scorto nella nozione di mutamento. Il distogliersi dall'amore di Dio assume pertanto i contorni di una perdita d'essere che coincide con una diminuzione della perfezione dell'ente: nel nesso tra azione malvagia e movimento viene dunque a configurarsi il ruolo della corruzione come privazione di bene. Determinante in tal senso per circoscrivere ulteriormente la natura del movimento colpevole è l'indicazione agostiniana del “nulla” come principio del mutamento, indice, al tempo stesso, della natura della colpa e della specificità del movimento. La determinazione della radice del peccato si rivela di conseguenza elemento fondamentale per la comprensione dell'essenza del male morale:

303Agostino, *De libero arbitrio*, cit., II, 54: “Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. Qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim”.

“Quel movimento del distogliersi, dunque, che ammettiamo essere peccato, siccome è un movimento manchevole, e ogni mancanza proviene dal nulla, vedi dove ricada, e non aver dubbi che non ricade su Dio. Questa mancanza, tuttavia, siccome è volontaria, è posta in nostro potere. Se infatti la temi, devi non volerla, se invece non la vuoi, non ci sarà. Che cosa c'è dunque di più sicuro che essere in quella vita dove non ti può accadere ciò che non vuoi?”³⁰⁴.

Il principio del movimento colpevole va dunque scorto nel volere che è all'origine della caduta e che si configura pertanto come la radice della corruzione e della perdita d'essere dell'ente creato la cui diminuzione di perfezione trova così la propria scaturigine. Il volere umano si rivela così, in quanto radice del movimento malvagio, il responsabile del male morale. D'altronde la colpa, come *corruptio* del bene costitutivo della natura creata, individua nel nulla la caratterizzazione della natura della volontà colpevole e permette di scorgere preliminarmente la dimensione dell'amore disordinato dell'ente nella resa del volere. Diviene dunque manifesto come l'orizzonte specifico dell'amore ordinato vada colto alla luce dello scontro dell'io con le varie forme assunte dal desiderio del mutevole. In esso è a rischio la stabilità ontologica della creatura. L'emergere del nesso tra l'amore umano del finito e la possibilità della corruzione andrà tematizzato muovendo dal motivo agostiniano della lotta alle tentazioni:

“Nessuno ama ciò che sopporta, anche se ama di sopportare; può godere di sopportare, tuttavia preferisce non avere nulla da sopportare. Nelle avversità desidero il benessere, nel benessere temo le avversità. Esiste uno stato intermedio fra questi due ove la *vita umana* non sia *una prova*? Esecrabili le prosperità del mondo, una e due volte esecrabili per il timore dell'avversità e la contaminazione della gioia. Esecrabili le avversità del mondo, una e due e tre volte esecrabili per il desiderio della prosperità e l'asprezza dell'avversità medesima e il pericolo che spezzi la nostra sopportazione. *La vita umana sulla terra* non è dunque *una prova* ininterrotta?”³⁰⁵.

304 *Ibidem*: “Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectum quoniam est voluntarius in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit”.

305 Agostino, *Confessiones*, cit., X, 28.39: “Nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat. Quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen non esse quod toleret. Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? Vae prosperitatibus

L'agire va dunque colto alla luce della pluralità di dimensioni assunte dallo scontro con le possibili vie del peccato in cui si delinea il carattere di perenne rischio della caduta nella colpa. La natura della retta dimensione dell'amore umano richiederà pertanto la specificazione delle radici del peccato individuate da Agostino nei desideri della carne, nella curiosità e nell'ambizione. Ciò renderà necessario chiarire il senso dell'opposizione umana alla caduta e l'analisi delle diverse dimensioni del suo manifestarsi nell'azione. Ancora più precisamente la dimensione della conflittualità costitutiva dell'uomo con il peccato andrà scorta nell'ordine divino a contenersi come orizzonte preliminare a partire dal quale cogliere la natura dell'amore per il finito:

“Ogni mia speranza è posta nell’immensa grandezza della tua misericordia. Dà ciò che comandi e comanda ciò che vuoi. Ci comandi la continenza e qualcuno disse: *Conscio che nessuno può essere continente se Dio non lo concede, era già un segno di sapienza anche questo, di sapere da chi ci viene questo dono*. La continenza invece ci raccoglie e ci riconduce a quell’unità, che abbiamo lasciato disperdendoci nel molteplice”³⁰⁶.

Il senso della continenza apparirà nella sua specificità alla luce del suo nesso essenziale con l'amore ordinato che rivelerà la dimensione positiva dell'ordine divino nello sforzo umano di volgersi a Dio e resistere alla frammentazione determinata dalla caduta nel molteplice. Nel riversarsi dell'uomo tra le cose si delinea la convergenza tra la dispersione umana e il sovvertimento dell'ordine delle creature: è nella dinamica della corruzione, dunque, che emerge l'atto del volere impegnato a frenare la caduta nella colpa. L'insieme delle analisi svolte renderà possibile scorgere la retta dimensione dell'amore umano per l'ente finito coincidente con il rivolgersi dello stesso alle realtà eterne; si tratta di una prospettiva che non cancella la naturale bontà del creato proveniente da Dio, ma chiarisce i giusti limiti dell'articolazione della relazione umana ad esso:

saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam! Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo intersitio?”.

306/Ivi, X, 29.40: “Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubet et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat, sapientiae, scire cuius esset hoc donum. Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus”.

“Quindi, poiché delle medesime cose uno usa bene, l’altro male, e colui che appunto le usa male vi resta attaccato e coinvolto con l’amore – vale a dire sottomesso a quelle cose che era opportuno fossero sottomesse a lui, e stabilendo come beni per sé realtà per le quali proprio egli stesso avrebbe dovuto essere il bene ordinandole e amministrandole in modo buono – mentre colui che le usa rettamente fa vedere che sono sì dei beni, ma non per lui stesso – infatti non lo rendono buono o migliore, ma piuttosto sono rese tali da lui-, e per questo non s’incolla ad esse con l’amore e non le rende, per così dire, membra del suo animo”³⁰⁷.

Sarà pertanto necessario evidenziare come l’insieme delle analisi agostiniane relative alla lotta alle tentazioni trovi il proprio punto di convergenza nella retta direzione dell’amore e come quest’ultimo si configuri come il tentativo di frenare la perdita d’essere a cui la corruzione del peccato conduce. Lo sforzo del volere andrà così evidenziato nel suo carattere di opposizione alla diminuzione di perfezione determinata dalla dispersione rivelando le implicazioni racchiuse nella coincidenza di realtà e bontà.

All’interno dell’orizzonte tracciato sarà pertanto possibile individuare la fragilità del volere umano nello scontro con le tentazioni e indicare la radice di tale condizione nella caduta adamitica. Lo stato di impotenza del volere, coincidente non con il venir meno del libero arbitrio, ma con l’impossibilità di fare il bene, evidenzia l’incapacità della volontà a tenersi nel limite posto dal Signore nella continenza. La condizione umana mostrerà pienamente i suoi caratteri essenziali alla luce dell’impossibilità per il volere di opporsi alle tentazioni:

“Nelle tempeste dell’esitazione facevo con la persona molti dei gesti che gli uomini talvolta vogliono, ma non valgono a fare o perché mancano delle membra necessarie, o perché queste sono avvinte dai legami, inerti per malattia o comunque impediti. Mi strappai cioè i capelli, mi percossi la fronte, strinsi le ginocchia fra le dita incrociate, così facendo perché lo volevo. Avrei potuto volere e non fare, se le membra non mi avessero ubbidito per impossibilità di muoversi. E mentre feci molti gesti per i quali volere non equivaleva a potere, non facevo il gesto che m’attirava d’un

307Agostino, *De libero arbitrio*, cit., I, 33: “Cum igitur eisdem rebus alius male alius bene utatur, et is quidem qui male, amore his inhaereat atque implicetur- scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum- ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem bona esse, sed non sibi- non enim eum bonum melioremve faciunt, sed ab eo potius fiunt et ideo non eis amore adglutinetur neque velut membra sui animi faciat”.

desiderio incomparabilmente più vivo e che all'istante, appena voluto, avrei voluto, perché all'istante, appena voluto, l'avrei certo voluto"³⁰⁸.

L'anima, come risulta dalle parole di Agostino, si rivela incapace di raggiungere ciò che maggiormente desidera e che scaturisce unicamente dal proprio volere. A fronte della condizione di servitù della volontà il solo soccorso per l'uomo caduto nella colpa si rivela essere l'aiuto del Signore che andrà scorto alla luce dell'intrascendibile caduta nel finito. Sarà dunque il motivo agostiniano della grazia l'esito ultimo delle presenti analisi: "Ma siccome l'uomo non può rialzarsi da solo così come da solo è caduto, stringiamo con mano ferma la mano destra di Dio che ci è stata tesa dall'alto, cioè il Signore nostro Gesù Cristo, ed attendiamola con speranza certa e desideriamola con carità ardente"³⁰⁹. Verrà così a emergere nella difettività ontologica della creatura il punto d'incontro della riflessione agostiniana sul male che scorge nelle diverse dimensioni del peccato l'espressione della carenza ontologica scaturita dalla colpa adamitica.

Il presente momento dell'analisi verrà così a coincidere con la determinazione della continuità del motivo ontologico e della dimensione etica della riflessione agostiniana sul male. Ciò avrà luogo attraverso un'articolazione dell'indagine che procederà a determinare, in primo luogo, la specificità della radice del negativo attraverso un'adeguata precisazione del nesso tra male e movimento. A partire da ciò sarà possibile tematizzare la radice della *corruptio* nella genesi

308Agostino, *Confessiones*, cit., VIII, 8.20: "Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent, si aut ipsa membra non habeant aut ea vel conligata vinculis vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia volui, feci. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse: et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem".

309Agostino, *De libero arbitrio*, cit., II, 54: "Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus et exspectamus certa spe et caritate ardenti desideremus".

del finito dal nulla e attraverso tale orizzonte concettuale delineare nella temporalità il luogo d'essere del male. Passo successivo delle analisi sarà tracciare all'interno della sfera del mutevole il concreto manifestarsi della colpa umana evidenziandone le diverse dimensioni della presenza nello scontro con le radici del peccato. Ciò permetterà di determinare l'impotenza del volere quale indice dello stato di corruzione della natura umana e di lasciar emergere l'aiuto della grazia divina come soccorso essenziale all'umanità caduta e segnata dalla condanna al peccato. Alla luce dei rilievi indicati le presenti analisi coincideranno pertanto con il definirsi della relazione tra male e corruzione. Nel delinearsi del nesso considerato emergeranno gli elementi decisivi per la fase conclusiva delle presenti ricerche.

Parte I

Il male e il movimento

Il luogo del negativo

La riflessione agostiniana sulla natura del male trova nel motivo dell'incorruttibilità divina il luogo decisivo per accedere alla dimensione essenziale del negativo. Cogliere il senso della posizione agostiniana relativa al male come mancanza di essere richiede pertanto la tematizzazione dell'immutabilità del Signore che fa dell'Assoluto il sommo bene:

“Mi sforzavo di pensarti, io, un uomo, e quale uomo, te, il sommo e *il solo e il vero Dio*; ti credevo con tutta l'anima incorruttibile, inviolabile, immutabile; pur ignorandone la causa e il modo, riconoscevo chiaramente e sicuramente l'inferiorità di una cosa corruttibile rispetto ad una incorruttibile; ponevo senza esitare una cosa inviolabile al di sopra di una violabile, e ritenevo le immutabili superiori alle mutabili”³¹⁰.

La trattazione agostiniana relativa agli aspetti indicati evidenzia la natura della perfezione divina e lascia trasparire nella mutevolezza e nella corruttibilità gli elementi decisivi della riflessione agostiniana sul negativo.

Nello sforzo di chiarire il problema della radice della presenza del male l'analisi di Agostino, lontana dal dualismo manicheo, è chiamata a sciogliere, alla luce dell'unicità e della perfezione del Signore, il problema della presenza del negativo nella duplicità delle sue dimensioni, vale a dire come male ontologico e come colpa. In tal senso, misurandosi con il problema del peccato, l'aporia a cui il pensiero di Agostino è chiamato a dare risposta è relativa all'innocenza divina a fronte dell'infrazione della norma eterna. Se il volere libero

310 Agostino, *Confessiones*, cit., VII, 1.1: “Et conabar cogitare te homo et talis homo, summum et solum et verum Deum, et te incorruptibilem et inviolabilem et incommutabilem totis medullis credebam, quia nesciens, unde et quomodo, plane tamen videbam et certus eram id, quod corrumpi potest, deterius esse quam id quod non potest, et quod violari non potest, incunctanter praeponebam violabili, et quod nulla patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest”.

dell'uomo è la radice della colpa, è d'altra parte nell'Assoluto che la creatura trova integralmente il proprio fondamento. È alla luce di tale provenienza essenziale che è necessario, per Agostino, liberare il Signore dal peso del peccato:

“Mi sforzavo di vedere ciò che udivo sulla libera determinazione della volontà come causa del male che facciamo, *e l'equità del tuo giudizio* come causa di quello che subiamo, ma non riuscivo a scorgerlo chiaramente. Tentavo di spingere lo sguardo della mia mente fuori dall'abisso, ma vi ricadevo di nuovo; ripetevo i tentativi, ma ricadevo di nuovo e di nuovo”³¹¹.

Lo spazio ontologico della teodicea agostiniana coincide invece con la determinazione della presenza e dell'origine delle nature malvagie:

“Cercavo l'origine del male cercando male e non vedendo il male nella mia stessa ricerca. *Davanti agli occhi* del mio spirito ponevo l'intero creato, tutto ciò che ne possiamo scorgere, ossia la terra, il mare, l'aria, gli astri, gli alberi, gli animali mortali, e tutto ciò che ci rimane invisibile, ossia il firmamento celeste sopra di noi, tutti gli angeli e tutti gli spiriti che lo abitano, spiriti che la mia immaginazione distribuiva pure in vari luoghi, quasi fossero corpi; così feci del tuo creato un'unica massa enorme, ove spiccano secondo il loro genere i corpi, sia veri e reali, sia spirituali, resi arbitrariamente corporei dalla mia immaginazione, e feci enorme questa massa, non quanto era effettivamente, perché non lo potevo concepire, ma quanto mi piacque immaginare, però finita in tutte le direzioni, avvolta e penetrata d'ogni parte da te, Signore (...) Così concepivo la tua creazione, finita e ripiena di te infinito. Dicevo: «Ecco Dio, ed ecco le creature di Dio. Dio è buono, potentissimamente e larghissimamente superiore ad esse. Ma in quanto buono creò cose

311/vi, VII, 3.5: “Et intendebar, ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non valebam. Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum atque iterum”.

buone e così le avvolge e riempie. Allora dov'è il male, da dove e per dove è penetrato qui dentro?"³¹².

La riflessione agostiniana si sofferma in primo luogo a chiarire il problema racchiuso nella dimensione ontologica del male. Ciò ha luogo nella tematizzazione agostiniana della radicale bontà dell'ente da intendersi duplicemente, vale a dire come essenziale positività di ogni realtà che ha nel sommo bene la propria scaturigine, e come bontà di ogni natura che è parte della totalità divina. Tale duplice dimensione dell'ente non va d'altronde intesa come irrelata, è bensì necessario che essa sia colta nel suo nesso essenziale che scorge ogni cosa non isolatamente, ma come parte costitutiva del tutto ordinato divino. Determinante per l'articolazione dell'analisi sarà pertanto la tematizzazione delle analisi agostiniane relative alla natura dell'ente finito:

"Così vidi, così mi si rivelò chiaramente che tu hai fatto tutte le cose buone e non esiste nessuna sostanza che non sia stata fatta da te; e poiché non hai fatto tutte le cose uguali, tutte esistono in quanto buone ciascuna per sé e assai buone tutte insieme, avendo il nostro Dio fatto *tutte le cose buone assai*"³¹³.

312/*vi*, VII, 5.7: "Et quaerebam, unde malum, et male quaerebam et in ipsa inquisitione mea non videbam malum. Et constituebam in conspectu spiritus mei universam creaturam, quidquid in ea cernere possumus, sicuti est terra et mare et aer et sidera et arbores et animalia mortalia, et quidquid in ea non videmus, sicut firmamentum caeli insuper et omnes angelos et cuncta spiritalia eius, sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et locis ordinata, ut imaginatio mea; et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam, sive re vera quae corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram, et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit, undiqueversum sane finitam, te autem, Domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam (...) sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam et dicebam : «Ecce Deus et ecce quae creavit Deus, et bonus Deus atque his validissime longissimeque praestantior; sed tamen bonus bona creavit: et ecce quomodo ambit atque implet ea ?Ubi ergo malum et unde et qua huc inrepsit?»".

313/*vi*, VII, 12.18: "Itaque vidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster omnia bona valde".

La riflessione agostiniana d'altronde, pur operando una riconduzione del reale al bene ed escludendo una dimensione ontologica del male, non manca di tracciare il senso e l'origine del negativo nel motivo della corruzione che si rivela lo snodo decisivo nell'analisi del problema agostiniano della negatività. La trattazione di tale motivo agostiniano permette non solo di chiarire la radice della deficienza d'essere intesa come assenza di perfezione dell'ente, ma permette il radicalizzarsi dell'indagine fino alla fonte del male. Essenziale sarà pertanto approfondire il senso della corruzione e il suo nesso con il mutamento a partire dall'estraneità del sommo bene ad essi:

“Così, sebbene non in forma di corpo umano, ero tuttavia costretto a pensarti come un che di corporeo esteso nello spazio, incluso nel mondo o anche diffuso per lo spazio infinito oltre il mondo, esso pure incorruttibile e inviolabile e immutabile, cosicchè lo anteponevo al corruttibile e violabile e mutabile”³¹⁴.

Come evidente saranno dunque la corruzione e il movimento gli aspetti determinanti per una piena comprensione della riflessione agostiniana sul male. Alla luce di tali considerazioni sarà pertanto necessario delineare l'origine della corruttibilità e della mutabilità dell'ente e ciò richiederà il soffermarsi dell'analisi sul motivo agostiniano della creazione del mondo nella Parola:

*“In questo principio, o Dio, creasti il cielo e la terra: cioè nel tuo Verbo, nel tuo figlio, nella tua virtù, nella tua sapienza, nella tua verità, con una parola straordinaria compiendo un atto straordinario. Chi potrà comprenderlo? chi descriverlo? Cos'è, che traspare fino a me e mi colpisce il cuore senza ferirlo? Timore e ardore mi scuotono; timore, per quanto ne sono dissimile; ardore, per quanto ne sono simile. La Sapienza, la vera Sapienza traspare fino a me, squarciando le mie nubi, che mi ricoprono, quando nuovamente mi allontanano da lei, entro l'alta foschia del mio castigo”*³¹⁵.

314/*vi*, VII, 1.1: “ut quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer per spatia locorum sive infusum mundo sive etiam extra mundum per infinita diffusum, etiam ipsum incorruptibile et inviolabile et inconmutabile, quod corruptibili et violabili et conmutabili praeponerem”.

315/*vi*, XI, 9.11: “In hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram in Verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et miro modo faciens, Quis comprehendet? Quis enarrabit? Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco, et

L'atto creatore divino istituisce la totalità del creato nel Verbo eterno portandolo all'essere dal nulla. Nella creazione diviene possibile individuare la radice della corruttibilità dell'ente e indicare la sfera del reale in cui il male viene a situarsi. Sarà in tal senso fondamentale per le presenti analisi delineare la natura della creazione e far trasparire nell'instabilità ontologica dell'ente mutevole e nella sua imperfezione essenziale l'elemento decisivo delle riflessioni agostiniane indicate. Nel creare divino trova inoltre il proprio fondamento non solo la mutevolezza dell'ente, ma il tempo inteso come "luogo" del movimento. La sfera del reale segnata dal male ha dunque nella mutevolezza e nella temporalità le proprie dimensioni costitutive:

"Comprendano quindi che non esiste alcun tempo senza creato, e cessino di dire vanità come queste. Volgano la loro attenzione anche *verso le cose che stanno innanzi*, e capiscano che tu sei prima di tutti i tempi, eterno creatore di tutti i tempi, che nessun tempo è coeterno con te, come anche nessuna creatura, sebbene ve ne siano di superiori al tempo"³¹⁶.

Alla luce della radicale difettività ontologica del passato e del futuro la realtà del tempo viene a coincidere con il presente che nel suo istantaneo fluire è segnato da una mutevolezza essenziale:

"Due, dunque, di questi tempi, il passato e il futuro, come esistono, dal momento che il primo non è più, il secondo non è ancora? E quanto al presente, se fosse sempre presente, senza tradursi in passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, deve tradursi in passato, come possiamo dire anche di lui che esiste, se la ragione per cui esiste è che non esisterà?"³¹⁷.

inardesco: inhorresco in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque agere poenarum mearum".

316/*vi*, XI, 30.40: "Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui. Extendantur etiam in ea, quae ante sunt, et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora".

317/*vi*, XI, 14.17: "Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in

Il problema della creazione divina si rivela dunque fondamentale per delineare la radice del male e le coordinate della presenza del negativo, la cui dimensione costitutiva verrà a coincidere con l'orizzonte della mutevolezza e della temporalità:

“Quanti parlano così non ti comprendono ancora, *o sapienza di Dio*, luce delle menti. Non comprendono ancora come nasce ciò che nasce da te e in te. Vorrebbero conoscere l'eterno, ma *la loro mente* volteggia ancora *vanamente* nel flusso del passato e del futuro. Chi la tratterrà e la fisserà, affinché, stabile per un poco, colga per un poco lo splendore dell'eternità sempre stabile, la confronti con il tempo mai stabile, e veda come non si possa istituire un confronto”³¹⁸.

Passo conclusivo del presente momento della ricerca sarà pertanto evidenziare l'emergere del nesso tra temporalità e peccato, la natura del male morale verrà dunque a delinarsi nella coincidenza di corruzione e movimento:

“Ma *poiché la tua misericordia è superiore a tutte le vite*, ecco che la mia vita non è che distensione, *mentre la tua destra mi raccolse* nel mio Signore, il figlio dell'uomo, Mediatore fra te, uno, e noi, molti, in molte cose e con molte forme, affinché per mezzo suo *io raggiunga* *Chi mi ha raggiunto* e mi ricomponga dopo i giorni antichi seguendo l'Uno. *Dimentico delle cose passate*, né verso le future, che passeranno, ma *verso quelle che stanno innanzi* non disteso, ma *proteso*, non con distensione, ma con tensione *inseguo la palma della chiamata celeste*”³¹⁹.

praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit”.

318/*Ivi*, XI, 11.13: “Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia Dei, lux mentium, nondum intellegunt, quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt, et conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum volitat et adhuc vanum est. Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et conparet cum temporibus numquam stantibus et videat esse incomparabilem”.

319/*Ivi*, XI, 29.39: “Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extensus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis”.

Alla luce dei rilievi svolti sarà dunque possibile articolare le presenti indagini in tre momenti. In primo luogo sarà necessario soffermarsi sull'incorruttibilità dell'ottimo e sull'essenziale bontà di tutte le cose; successivamente l'analisi tratterà il nesso tra corruzione e movimento chiarendone il legame essenziale; conclusivamente verrà tematizzata la riflessione agostiniana relativa alla creazione e alla temporalità da intendersi, rispettivamente, come "luogo" dell'origine della mutevolezza e come dimensione ontologica del male. Sarà in tal modo possibile delineare la riflessione agostiniana sul peccato individuando la regione dell'ente in cui il male viene ad affiorare.

L'immutabilità di Dio

Essenziale per delineare la riflessione agostiniana sulla realtà del negativo è l'analisi di Agostino relativa all'incorruttibilità divina che poggia sulla natura dell'immutabilità assoluta del Signore e vede il delinearsi della fragilità dell'approccio manicheo alla domanda sul male. Le analisi di Agostino muovono dalla nozione del divino come bene sommo e approfondiscono gli elementi in essa racchiusi evidenziando l'inconciliabilità dell'ottimo e della corruttibilità come implicanti la contraddittoria possibilità di un Assoluto, al tempo stesso, superiore ad ogni altro bene e suscettibile di avere alcunché di migliore di sé:

“Il mio sforzo era diretto dunque a riconoscere le altre verità, come già avevo riconosciuto, che una cosa incorruttibile è migliore di una corruttibile. Nessun'anima poté o potrà pensare mai nulla migliore di te, sommo e perfetto Bene. Ora, se con assoluta e certa verità si antepone una cosa incorruttibile a una corruttibile, come io già l'anteponevo, qualora tu non fossi incorruttibile, avrei potuto senz'altro salire col pensiero a un'altra cosa migliore del mio Dio”³²⁰.

L'assoluta incorruttibilità divina rende evidente la fragilità delle tesi manichee relative allo scontro dei principi eterni, origine, nella dottrina di Mani, della presenza del negativo nell'ente e della colpa umana. Agostino, in tal senso, richiamando le riflessioni di Nebridio, chiarisce la falsità della prospettiva manichea della lotta del re della Luce e del principio maligno evidenziando come l'incorruttibilità divina cancelli radicalmente il senso dello scontro originario e come, al tempo stesso, la violabilità dell'ottimo sia costitutivamente indice della strutturale contraddittorietà delle tesi manichee:

“Mi sarebbe bastato, Signore, di usare contro quegli ingannatori ingannati e muti ciarlieri, poiché dalla loro bocca non risuonava la tua parola; mi sarebbe bastato di usare l'argomento che fin dai

320*Ivi*, VII, 4.6: “Sic enim nitebar invenire cetera, ut iam inveneram melius esse incorruptibile quam corruptibile, et ideo te, quidquid esses, esse incorruptibilem confitebar. Neque enim ulla anima umquam potuit poteritve cogitare aliquid, quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es. Cum autem verissime atque certissime incorruptibile corruptibili praeponatur, sicut iam ego praeponebam, poteram iam cogitatione aliquid attingere, quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis”.

tempi di Cartagine soleva porre innanzi Nebridio, e che tutti ci aveva scossi, quanti l'avevamo udito: cosa avrebbe potuto farti quella, chissà poi quale, genia delle tenebre, che ti oppongono abitualmente come massa contraria, se ti fossi rifiutato di misurarti con essa? O rispondono che ti avrebbe danneggiato, e allora non saresti inviolabile e incorruttibile; oppure rispondono che non poteva affatto danneggiarti, e allora quale scopo trovare per la lotta? una lotta poi, ove una porzione di te, una delle tue membra o un prodotto della tua sostanza si mescolerebbe alle potenze avverse, a nature non create da te; e queste lo corromperebbero e degraderebbero a tal punto, che precipita dalla beatitudine nella miseria e ha bisogno di un soccorso per esserne estratto e purificato³²¹.

Lo stesso intervento divino mirante a salvare le tracce del principio luminoso imprigionate nella materia vede emergere nuovamente l'errore manicheo di concepire l'Assoluto come corruttibile e dunque, al tempo stesso, come bene sommo e come ciò di cui è possibile scorgere alcunchè di migliore. L'intervento delle ipostasi divine impegnate nella salvezza della Luce, e in primo luogo l'operato di Gesù Splendore, diviene così segno dell'errata concezione dell'ottimo di Mani: "E questo prodotto sarebbe l'anima, che il tuo Verbo libero doveva sovvenire nella sua schiavitù, puro, nella sua contaminazione illibato, nella sua corruzione, però corruttibile anch'egli, poiché fatto di una unica e medesima sostanza"³²².

Per quanto la concezione manichea del divino abbia evidenziato pienamente la propria fragilità, il riconoscimento della sua debolezza segna, come già è emerso dalle analisi relative alle critiche agostiniane alla teodicea di Mani, il riproporsi del problema del negativo e della giustificazione della sua presenza. Dissoltosi il mito manicheo dei principi eterni, e ricondotta all'unicità dell'incorruttibilità del Signore la radice di tutte le cose, l'indagine agostiniana si

321 *Ivi*, VII, 2.3: "Sat erat mihi, Domine, adversus illos deceptos deceptores et loquaces mutos, quoniam non ex eis sonabat verbum tuum, sat erat ergo illud quod iam diu ab usque Carthagine a Nebridio proponi solebat et omnes, qui audieramus, concussi sumus: quid erat tibi factura nescio qua gens tenebrarum, quam ex adversa mole solent opponere, si tu cum ea pugnare noluisses? Si enim responderetur aliquid fuisse nocituram, violabilis tu et corruptibilis fores. Si autem mihi ea nocere potuisset diceretur, nulla afferretur causa pugnandi et ita pugnandi, ut quaedam portio tua et membrum tuum vel proles de ipsa substantia tua misceretur adversis potestatibus et non a te creatis naturis atque in tantum ab eis corrumpereetur et conmutaretur in deterius, ut a beatitudine in miseriam verteretur et indigeret auxilio, quo erui purgarique posset".

322 *Ibidem*: "et hanc esse animam, cui tuus semo servienti liber et contaminatae purus et corruptae integer subveniret, sed et ipse corruptibilis, quia ex una eademque substantia".

trova a misurarsi con la necessità di chiarire la scaturigine del male senza cadere nella falsa idea di un Dio corruttibile e mutevole:

“Ma anch’io ormai sostenevo e credevo fermamente la tua intangibilità, inalterabilità e immutabilità totale, Dio nostro, Dio vero, creatore non solo delle nostre anime, ma altresì dei nostri corpi, né soltanto delle nostre anime e corpi, ma di tutti gli esseri e di tutte le cose. Non mi era invece chiara e palese l’origine del male; tuttavia vedevo che, comunque fosse, la sua ricerca non avrebbe dovuto costringermi a credere mutabile un Dio immutabile, se non volevo divenire io stesso ciò che cercavo”³²³.

Più precisamente il problema del male viene a porsi in relazione alla duplicità delle dimensioni essenziali del negativo, vale a dire il peccato e le realtà malvagie. Nell’una e nell’altra occorrenza l’indagine agostiniana si trova, alla luce della perfezione dell’Assoluto, a rendere ragione della colpa umana e delle nature maligne. Se l’uomo è una creatura divina, come chiarire l’origine del peccato senza farne cadere la responsabilità sull’Ottimo? Se il volere umano trovasse nel Diavolo la radice delle proprie inclinazioni colpevoli, potremmo scorgere in Satana la fonte dei peccati. D’altronde, non essendovi realtà non originata da Dio, ed essendo dunque lo stesso principe del male null’altro che un angelo dal volere perverso, diviene necessario chiarire il senso dell’innocenza divina:

“Ma a questo punto mi chiedevo: «Chi mi ha creato? Il mio Dio, vero? Che non è soltanto buono, ma la bontà in persona. Da chi mi viene dunque il consenso che dò al male e il rifiuto che oppongo al bene? Accade così per farmi scontare giusti castighi? Ma chi ha piantato e innestato in me questo virgulto d’infelicità, se sono integralmente opera del mio dolcissimo Dio? E se fossi creatura del diavolo, donde viene a sua volta il diavolo? Se anch’egli diventò diavolo, da angelo buono che era, per un atto di volontà perversa, questa volontà maligna che doveva renderlo diavolo donde entrò anche in lui, fatto integralmente angelo da un creatore buono?»³²⁴.

323/*vi*, VII, 3.4: “Sed et ego adhuc, quamvis incontaminabilem et inconvertibilem et nulla ex parte mutabilem dicerem firmeque sentirem Deus nostrum, Deum verum, qui fecisti non solum animas nostras sed etiam corpora, nec tantum nostras animas et corpora, sed omnes et omnia, non tenebam explicitam et enodatam causam mali. Quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam videbam, ut non per illam costringerer Deum inconmutabilem mutabilem credere, ne ipse fierem quod quaerebam”.

324/*vi*, VII, 3.5: “Sed rursus dicebam: «Quis fecit me? Nonne Deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male velle et bene nolle? Ut esset, cur ueste poenas luerem? Quis in me hoc posuit et iniecit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo Deo meo? Si

Allo stesso modo enigmatica si rivela essere per Agostino la ragione della presenza di realtà malvagie nel creato: dove individuarne la radice se non vi è creatura che non provenga dal Signore? Se anche si ipotizzasse la presenza di una materia maligna della quale l'operato divino non fosse in grado di compiere una radicale trasformazione, si ricadrebbe nell'affermare l'impotenza divina o la malvagità del Signore, ipotesi entrambe empie e contrarie alla natura dell'Assoluto:

“Ma da dove proviene il male, se Dio ha fatto, lui buono, tutte queste cose buone? Certamente egli è un bene più grande, il sommo Bene, e meno buone sono le cose che fece; tuttavia e creatore e creature tutto è bene. Da dove viene dunque il male? Forse da dove le fece, perché nella materia c'era del male, e Dio nel darle una forma, un ordine, vi lasciò qualche parte che non mutò in bene? Ma anche questo, perché? Era forse impotente l'onnipotente a convertirla e trasformarla tutta, in modo che non vi rimanesse nulla di male?”³²⁵.

Le analisi di Agostino relative all'origine del male muovono dalla ridefinizione della natura del divino derivante dalla lettura dei *Platonicorum libri*. L'incontro agostiniano con il neoplatonismo rappresenta uno degli snodi critici di maggior interesse per gli studi dedicati ad Agostino. I nodi focali racchiusi nel tema in questione sono relativi al rapporto tra cristianesimo e neoplatonismo nell'evoluzione intellettuale dell'Ipponate e alla determinazione delle fonti agostiniane della conoscenza della filosofia neoplatonica. In maniera più chiara è possibile evidenziare come i problemi indicati vengano a coincidere con l'interrogativo sul ruolo del neoplatonismo nella conversione di Agostino e con il quesito relativo all'individuazione di chi tra Plotino e Porfirio abbia rappresentato la fonte delle

diabolus auctor, unde ipse diabolus? Quod si et ipse perversa volunate ex bono angelo diabolus factus est, unde et in ipso voluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?”.

325/*vi*, VII, 5.7: “Unde est igitur, quoniam Deus fecit haec omnia bonus bona ? Maius quidem et summum bonum minora fecit bona, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia. Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret? Cur et hoc? An inpotens erat totam vertere et conmutare, ut nihil mali remaneret, cum sit omnipotens? Postremo cur inde aliquid facere voluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino?”.

conoscenze agostiniane della filosofia neoplatonica. Al fine di scorgere gli esiti dell'incontro agostiniano con i *Platonicorum libri* è pertanto essenziale tracciare i risultati delle analisi critiche relative ai problemi indicati. In tal senso preziose si rivelano le riflessioni dedicate da J. J. O'Meara al tema in questione. L'importanza delle stesse coincide con la determinazione non solo dei nodi focali tracciati, ma anche dell'evoluzione del dibattito storiografico relativo ai temi indicati. È in tale contesto e in un fecondo dialogo con le riflessioni di Courcelle che O'Meara lascia emergere la specificità della propria posizione sui problemi sollevati. Quanto al tema del rapporto tra neoplatonismo e cristianesimo nell'evoluzione intellettuale di Agostino lo studioso osserva come esso prenda le mosse dalla distanza tra le pagine agostiniane dei dialoghi di Cassiciaco e quelle delle *Confessioni*. La differenza tra le opere in questione ha lasciato emergere la possibilità di un'evoluzione agostiniana diversa dalla narrazione delle *Confessioni* e tale da mettere in dubbio la stessa autenticità della conversione di Agostino del 386. A fronte delle prospettive che hanno scorto nel neoplatonismo e nel cristianesimo elementi incomunicanti e unicamente giustapposti nella formazione agostiniana, gli studi di Courcelle hanno lasciato emergere una prospettiva differente in grado di scorgere la continuità tra gli aspetti considerati. Agostino, per Courcelle, aderì al neoplatonismo perché colse la coincidenza di quest'ultimo con il cristianesimo. Al tempo stesso l'autenticità della conversione di Agostino è garantita, per lo studioso francese, dal rifiuto agostiniano di quanto nel neoplatonismo era lontano dal messaggio cristiano: "Through the influence not only of Ambrose, but of the Neo-Platonist priest Simplicianus and the Neo-Platonist layman Theodorus –and probably other Christian Neo-Platonists in Milan– and through his own reading of Neo-Platonist books, Augustine was intellectually persuaded that he would and should become a Christian and Neo-Platonist at the same time"³²⁶. Nonostante le analisi di Courcelle lascino, per O'Meara, zone d'ombra che richiederebbero precisazioni più accurate, la posizione dello studioso francese rappresenta una svolta decisiva per gli studi critici relativi al tema indicato. Quanto al problema delle fonti agostiniane della conoscenza della filosofia neoplatonica il panorama degli studi critici presentato da O'Meara vede il dividersi degli studiosi tra quanti scorgono unicamente in Plotino o in Porfirio l'origine delle conoscenze agostiniane del neoplatonismo e coloro che riservano ad entrambi, seppur in modo diverso, un ruolo decisivo in tale dinamica. In tale orizzonte la posizione di O'Meara viene ancora una

326 J.-J. O'Meara, *Augustine and Neo-platonism*, «Revue des Études Augustiniennes», 9, 1958, p. 99.

volta a definirsi in relazione alle analisi di Courcelle modificandone sensibilmente gli accenti. Se per lo studioso francese è infatti necessario considerare tanto Plotino quanto Porfirio fonti decisive per le conoscenze agostiniane del neoplatonismo, pur considerando il ruolo del primo maggiore di quello del secondo, la posizione di O'Meara si segnala per una sottolineatura dell'apporto porfiriano rispetto a quello plotiniano: "The reasons given by Courcelle against Theiler's view do not seem to me conceiving. Augustin *did* oppose Porphyry to Plotinus as one of those who had been corrupted by theurgy. In any case this is an irrelevant consideration since Augustine says not merely that he had read a few books of Plotinus, but also, three times, books of Platonists, which if it means anything means at minus Plotinus and at least one other. Porphyry *did* write some kind of commentary on Plotinus (this again is admitted by Courcelle), and the fact that it is now lost to us does not prove that Augustine could not have read it"³²⁷.

327 Ivi, p. 97. Al fine di evidenziare le differenti prospettive relative alle fonti della conoscenza agostiniana del neoplatonismo è utile richiamare le analisi dedicate al tema in questione da R. J. O'Connell e P. F. Beatrice. Gli studi del primo scorgono in Plotino la figura decisiva per la comprensione della conoscenza agostiniana della filosofia neoplatonica, le analisi di Beatrice, al contrario, fanno di Porfirio l'origine della comprensione agostiniana del neoplatonismo seppur in una prospettiva che richiederà un'attenta precisazione. In *Enneads VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine* O'Connell cerca di evidenziare la solidità delle tesi di Harder relative al ruolo dei trattati 4 e 5 della VI Enneade di Plotino nel pensiero di Agostino. A tal fine lo studioso si sofferma sulla nozione plotiniana di onnipresenza divina. Il tentativo di O'Connell muove da una necessaria caratterizzazione dell'impostazione metodologica volta a chiarire la specificità dell'approccio critico adoperato. È necessario infatti, per lo studioso, mostrare come la fruizione agostiniana dell'opera plotiniana non coincida con una mera lettura delle pagine in questione, bensì con una profonda recezione delle stesse. Ciò rende necessario non limitarsi a cercare nel testo di Agostino delle corrispondenze linguistiche, ma, più precisamente, dei paralleli concettuali e delle immagini che attestino la conoscenza agostiniana del testo di Plotino. Gli elementi fondamentali dell'opera plotiniana considerata, coincidenti con la nozione di onnipresenza divina e la sua errata concezione legata all'influenza del sensibile nello sforzo umano di conoscere il divino, sono evidentemente presenti, per lo studioso, anche nelle riflessioni di Agostino. La pluralità di aspetti che accomuna le analisi agostiniane a quelle plotiniane potrebbe però far sorgere interrogativi sulla possibilità che le fonti di Agostino siano da ricercare non direttamente nell'opera di Plotino, bensì in una pluralità di trattati riconducibili all'orizzonte filosofico neoplatonico. D'altronde, per O'Connell, l'evidente coincidenza di aspetti formali, oltre alla stretta unità tematica evidenziata nelle riflessioni di Plotino, fa

Alla luce della lettura dei *Platonicorum libri* Agostino colse il Signore nel Logos eterno. Lo sforzo di liberare il pensiero dagli influssi dell'esperienza sensibile trova nell'idea di una realtà spirituale e immutabile il proprio compimento:

“Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti *il mio soccorritore*. Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie, ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più

di quest'ultimo la sola fonte possibile della nozione agostiniana di onnipresenza divina. Muovendo da tali rilievi lo studioso si sofferma sulle analogie tra le *Enneadi* e alcune opere di Agostino, quali il *De libero arbitrio* e le *Confessioni*, tracciando la ripresa agostiniana delle immagini plotiniane presenti nelle opere indicate. Decisive si rivelano, in tal senso, le immagini di Eros, della luce, della mano, e della testa di cui O'Connell evidenzia l'ascendenza plotiniana indicando, parimenti, la correzione delle stesse operata da Agostino ove esse finissero per stridere con il messaggio cristiano. Nell'insieme l'analisi di O'Connell evidenzia la riconducibilità a Plotino della concezione agostiniana dell'onnipresenza divina escludendo in tal senso ogni ascendenza porfirina della stessa: “To sum up that process of proof, then, we have attempted to show how important both the omnipresence doctrine and this particular treatise were in the Plotinian school: the probability is therefore, that it existed in a Latin translation. We then went on to show that Augustine's difficulty in the *Confessions* was one which prevented him from attaining to a view of God, not only as spiritual but ultimately as omnipresent, and related to the world in terms of the participation theory. Both, in the description and in the diagnosis of his difficulty and in the response he says he found in the *libri platonicorum*, we attempted to uncover not merely a set of fragmentary doctrinal parallels but a tightly structured pattern of connected elements, reproducing the same pattern as one finds in this precise treatise of Plotinus as in no other”. Cfr. R. J. O'Connell, *Enneads VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine*, «Revue des Études augustinienes», 9, 1963, p. 38. Di segno diverso si rivelano essere le analisi di P. F. Beatrice. Quest'ultimo, in *Quosdam Platonicorum libros*, si sofferma sul problema dei *Platonicorum libri* mirando a chiarire non l'origine del lascito di una nozione all'interno dell'itinerario filosofico agostiniano, bensì quali siano stati i testi neoplatonici letti da Agostino. Attraverso un'attenta riflessione sulle presenze plotiniane nelle opere agostiniane lo studioso evidenzia la possibilità che le stesse afferiscano non direttamente all'opera di Plotino, bensì ad altri testi nei quali le pagine plotiniane possono essere state presenti: “In any case, nothing authorizes us to think that Augustin had at hand a complete edition of the *Enneads* translated into Latin by Marius Victorinus. The Plotiniana citations, surely numerous and important all seem to be conveyed through other works, precisely the *libri platonicorum*, in which they were set like precious fragments of the Greek wisdom

splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, *tu sei il mio Dio*, a te sospiro giorno e notte³²⁸.

Nel Signore scorto come Parola immutabile Agostino comprese la realtà dell'immateriale e dell'aspaziale abbandonando l'idea di un'infinità del divino intesa come illimitata estensione. Dio non è pertanto una realtà immanente all'universo segnata dall'eccedenza dei limiti del finito, ma è l'eterna verità da cui derivano tutte le cose. In ciò si consuma l'abbandono agostiniano dei limiti del pensiero carnale che avevano intralciato Agostino nello sforzo di pensare Dio e lo avevano condotto a cogliere il Signore come una realtà corporea, vale a dire come alcunché di situato nello spazio:

in substantial agreement with the Christian faith". L'elemento indicato e il richiamo agostiniano alla presenza nei *Platonicorum libri* del motivo dell'idolatria fa propendere Beatrice per l'ipotesi che fa di Porfirio la fonte delle conoscenze agostiniane del neoplatonismo. Più precisamente, per lo studioso, i *libri platonicorum* coinciderebbero con la *Filosofia degli oracoli* di Porfirio il cui contenuto si presterebbe, al tempo stesso, ad essere fonte della conoscenza agostiniana dei luoghi di Plotino e chiarimento del riferimento di Agostino alla componente idolatrica del neoplatonismo: "Finally the religious purpose of the *Philosophy from oracles* explain the attention given to it by Augustine when he dealt with the problem of man's salvation and the mediation between God and men. If to all that we add the fundamental remark that exactly this work of Porphyry was available to Augustine in a Latin translation, we cannot but conclude that precisely that *Philosophy from oracles*, and no other work, was read by Augustine in Milan in the Latin translation by Marius Victorinus, and through this work he came to know the passages of the *Enneads* upon which he has meditated all his life". In tal senso la fonte agostiniana della conoscenza della filosofia neoplatonica viene a coincidere con l'opera di Porfirio la quale d'altronde, recando in sé tracce delle *Enneadi* di Plotino, renderebbe ragione dei riferimenti agostiniani al pensiero plotiniano. Cfr. P.F. Beatrice, *Quosdam Platonicorum libros*, «Vigiliae Christianae», 43, 1989, pp. 251 e sgg. Sui nessi tra il pensiero agostiniano e la filosofia neoplatonica si veda W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*.

328Agostino, *Confessiones*, cit., VII, 10.16: "Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo

“Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile, ove mi pareva di udire la tua voce dall’alto: «Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me». Riconobbi che *hai ammaestrato l’uomo per la sua cattiveria e imputridito come ragnatela l’anima* mia. Chiesi: «la verità è dunque un nulla, poiche non si estende nello spazio sia finito sia infinito?»; e tu mi gridasti da lontano: «Anzi *io sono colui che sono*»³²⁹.

Per quanto i *Platonicorum libri* si rivelino decisivi nello sforzo agostiniano di pensare l’Assoluto, in essi non è presente, come sappiamo, una verità centrale della rivelazione cristiana, vale a dire l’Incarnazione. In tal senso Agostino sottolinea come, nonostante in essi siano reperibili tracce dell’Assoluto, la conoscenza del divino non trovi lì il proprio compimento:

“Vi trovai scritto, se non con le stesse parole, con senso assolutamente uguale e col sostegno di molte e svariate ragioni, che *al principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio; egli era al principio presso Dio, tutto fu fatto per mezzo suo e senza di Lui nulla fu fatto, ciò che fu fatto è vita in lui, e la vita era la luce degli uomini, e la luce delle tenebre, e le tenebre non la compresero (...)* Che però egli venne a casa sua senza che i suoi lo accogliessero, ma a quanti lo accolsero diede il potere di divenire figli di Dio, poiché credettero nel suo nome, non trovai scritto in quei libri»³³⁰.

multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte”.

329*Ibidem*: “et inveni longi me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me». Et cognovi, quoniam pro iniquitate erudisti hominem et tabescere fecisti sicut araneam animam meam, et dixi: «Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: «Immo vero ego sum qui sum»”.

330*Ivi*, VII, 9.13: “et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principium erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum : hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est in eo vita est, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt (...) Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt , quotquot autem

La risposta agostiniana alla duplice direzione della domanda sul male vede il soffermarsi di Agostino, in primo luogo, sul problema della realtà ontologica del negativo e sulla tematizzazione del senso della presenza dell'ente nel suo nesso con la totalità ordinata del Signore. Al fine di cogliere tali elementi è essenziale muovere dalle parole dello stesso Agostino:

“In te il male non esiste affatto, e non solo in te, ma neppure in tutto il tuo creato, fuori del quale non esiste nulla che possa irrompere e corrompere l'ordine che vi ha imposto. Tra le parti poi del creato, alcune ve ne sono, che, per non essere in accordo con alcune altre, sono giudicate cattive, mentre con altre si accordano, e perciò sono buone, e buone sono in se stesse”³³¹.

Le affermazioni agostiniane si rivelano determinanti per un duplice ordine di motivi: esse individuano in primo luogo come l'origine divina delle cose si ponga come indice della loro radicale bontà. Ciò porta a scorgere la falsità di ogni prospettiva ontologica del male e getta luce sul senso stesso dell'adesione agostiniana al Manicheismo che emerge nella volontà di Agostino di liberare Dio dalla responsabilità della presenza delle realtà maligne:

“*Non c'è sanità di giudizio* in coloro che non gradiscono qualche cosa del tuo creato, come non ce n'era in me quando non gradivo molte delle cose create. E poiché la mia anima non osava non gradire il mio Dio, si rifiutava di riconoscere come opera tua tutto ciò che non gradiva”³³².

receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi”.

331/*vi*, VII, 13.19: “Et tibi omnino non est malum, non solum tibi nec universae creaturae tuae, quia extra non est aliquid, quod inrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei. In partibus autem eius quaedam quibusdam quia non conveniunt, mala putantur; et eadem ipsa conveniunt aliis et bona sunt et in semet ipsis bona sunt”.

332/*vi*, VII, 14.20: “Non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae, sicut mihi non erat, cum displicerent multa, quae fecisti. Et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret Deus meus, nolebat esse tuum quidquid ei displicebat”.

Allo stesso modo le parole agostiniane spingono a scorgere nell'ente qualcosa di intrinsecamente buono che è costitutivamente parte della totalità divina. La perfezione di quest'ultima è tanto maggiore quanto più essa si rivela completa: non solo dunque ogni ente è per se stesso essenzialmente buono, ma la sua presenza rende la totalità del creato migliore. Non è dunque il danno che essa ci arreca o la sua inadeguatezza ai nostri scopi a rendere malvagia una natura:

“Tutte queste parti, che non si accordano fra loro, si accordano poi con la porzione inferiore dell'universo, che chiamiamo terra, la quale è provvista di un suo cielo percorso da nubi e venti, a lei conveniente. Lontano d'ora in poi da me l'augurio: «Oh, se tali cose non esistessero!» Quand'anche vedessi soltanto tali cose, potrei certo desiderarne di migliori, ma non più mancare di lodarti anche soltanto per queste”³³³.

Anche in questo caso la posizione dei manichei rivela la propria fragilità. Non nella convenienza all'uomo e alle sue necessità, bensì alla luce dell'origine divina di tutte le cose emerge la positività essenziale delle creature. Allo stesso modo, nella consapevolezza dell'appartenenza alla totalità ordinata divina, ogni ente emerge nella sua natura di bene. Non è l'uomo dunque, ma la totalità, l'orizzonte prospettico da cui scorgere il valore di ogni realtà:

“E capii per esperienza che non è cosa sorprendente, se al palato malsano riesce una pena il pane, che al sano è soave; se agli occhi offesi è odiosa la luce, che ai vividi è amabile. La tua giustizia è sgradita ai malvagi, e a maggior ragione le vipere e i vermicciattoli che hai creato buoni e in accordo con le parti inferiori del tuo creato”³³⁴.

333/*vi*, VII, 13.19: “Et omnia haec, quae sibimet invicem non conveniunt, conveniunt inferiori parti rerum, quam terram dicimus, habentem caelum suum nubilosum atque ventosum congruum sibi. Et absit, iam ut dicerem : «Non essent ista», quia etsi sola ista cernerem, desiderarem quidem meliora, sed iam etiam de solis istis laudare te deberem”.

334/*vi*, VII, 16.22: “Et sensi expertus non esse mirum, quod palato non sano poena est et panis, qui sano suavis est, et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis. Et iustitia tua displicet iniquis, nedum vipera et vermiculus, quae bona creasti, apta inferioribus creaturae tuae partibus, quibus et ipsi iniqui apti sunt, quanto dissimiliores sunt tibi, apti autem superioribus, quanto similiores fiunt tibi”.

L'individuazione della radicale bontà dell'ente finito e il primo compiersi della direzione ontologica della teodicea agostiniana non segnano d'altronde il dissolversi della problematizzazione della natura ontologica del negativo. Essa richiederà la tematizzazione del problema della corruzione come chiave d'accesso alla riflessione agostiniana sul male e come indice fondamentale per individuare la regione del negativo e le sue scaturigini in una prospettiva più radicale.

La corruzione e il mutamento

Alla luce della coincidenza di realtà e bontà, da intendersi tanto in rapporto alla strutturale positività di ciò che è, quanto in relazione alla perfezione della totalità divina, è ora essenziale porre il problema dell'emergere della dimensione del male nell'orizzonte della corruzione. Tale problematizzazione sorge dalle riflessioni agostiniane relative all'assolutezza del Signore coincidente con la sua stessa incorruttibilità: così è dato individuare l'emergere del tema della corruzione come indice fondamentale per approfondire la specificità della riflessione agostiniana sul male scorgendo in essa il delinearsi del senso del negativo come *defectio boni*. Ciò si rivelerà determinante per cogliere nella sua complessità la risposta agostiniana al problema dell'origine del male e della sua posizione nella totalità dell'ente.

Al fine di determinare adeguatamente gli elementi indicati è essenziale muovere dalle parole di Agostino relative all'inconciliabilità della perfezione divina e della corruzione della sua sostanza, occasione, al tempo stesso, per sottolineare, ancora una volta, la distanza agostiniana dalle tesi di Mani. Soffermandosi sulla perfezione del sommo bene, Agostino offre infatti una iniziale indicazione del nesso tra male e corruzione muovendo dalla natura divina. Tale preliminare caratterizzazione, per quanto non proceda a delineare compiutamente tale relazione, si fa indice della centralità del nesso indicato e segna l'emergere degli elementi antimanichei soggiacenti alla riflessione agostiniana:

“Era là dunque, ove vedevo che bisogna anteporre l'incorruttibile al corruttibile, che avrei dovuto cercarti, di là osservare dove risiede il male, ossia da dove viene la corruzione stessa, che non può raggiungere in alcun modo la tua sostanza. La corruzione non può evidentemente raggiungere in alcun modo il nostro Dio: né per atto di volontà, né per forza di cose, né per eventi imprevisi, poichè lui è Dio in persona, e ciò che vuole per sé è bene, anzi è lui quel bene stesso, mentre non è bene la corruzione”³³⁵.

335/*vi*, VII, 4.6: “Ubi igitur videbam incorruptibile corruptibili esse praeferendum, ibi te quaerere debebam atque inde advertere, ubi sit malum, id est unde sit ipsa corruptio, qua violari substantia tua nullo modo potest. Nullo enim prorsus modo violat corruptio Deum nostrum, nulla voluntate, nulla necessitate, nullo inprovisu casu, quoniam ipse est Deus et quod sibi vult, bonum est, et ipse est idem bonum; corrumpi autem non est bonus”.

Come evidente dalle parole di Agostino l'inconciliabilità del Signore e della corruzione si rivela piena. Per quanto in esse non si possa scorgere ancora una esplicita determinazione della natura della *corruptio* è d'altronde possibile muovere dalla problematizzazione degli aspetti polemitici della posizione agostiniana per cogliere gli elementi fondamentali della nozione tematizzata. Più precisamente, nel mito manicheo della lotta delle radici originarie, indici della corruzione divina si rivelano essere la fragilità del potere, del sapere e della sostanza di Dio di fronte dell'aggressione della natura tenebrosa. Agostino evidenzia come non siano in alcun modo conciliabili l'Assoluto e tali imperfezioni:

“Né puoi essere costretto ad azioni involontarie, perché la tua volontà non è maggiore della tua potenza: sarebbe maggiore solo se tu stesso fossi maggiore di te stesso, essendo la volontà e la potenza di Dio lo stesso Dio. D'imprevisto, poi, cosa può esservi per te, che conosci tutto? Nessun essere, infine, esiste, se non in quanto tu lo conosci. Ma perché una dimostrazione così estesa dell'incorruttibilità della sostanza divina, quando questa non sarebbe tale, se fosse corruttibile?”³³⁶.

I segni della corruzione del Signore sono evidentemente coincidenti con i caratteri essenziali del Padre della Luce di Mani che davanti alla minaccia della Tenebra mostra l'imperfezione del suo sapere e del suo potere. La natura di sommo bene del divino non può che stridere con la concezione manichea dell'Assoluto, l'orizzonte della corruzione e il suo nesso con il male, per quanto non ancora specificato nei suoi caratteri essenziali, iniziano a emergere nel rapporto tra imperfezione e movimento.

Al fine di cogliere più adeguatamente tale aspetto della riflessione di Agostino è essenziale problematizzare la tematizzazione agostiniana del rapporto tra ente corruttibile e corruzione. Soffermendosi sull'individuazione del “luogo” della *corruptio* e mirando a determinare l'essenziale bontà della totalità dell'ente, Agostino delinea infatti la natura del male a partire dalla sua relazione con gli enti corruttibili. Tale dimensione della riflessione agostiniana, vede l'emergere del problema del movimento come orizzonte essenziale della teodicea di Agostino:

336 *Ibidem*: “Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est maior quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses: voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est. Et quid improvisum tibi, qui nosti omnia? Et nulla natura est, nisi quia nosti eam. Et ut quid multa dicimus, cur non sit corruptibilis substantia, quae Deus est, quando, si hoc esset, non esset Deus?”.

“Mi si rivelò anche nettamente la bontà delle cose corruttibili, che non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi, né se non fossero beni. Essendo beni sommi, sarebbero incorruttibili; essendo nessun bene, non avrebbero nulla in se stesse di corruttibile. La corruzione è infatti un danno, ma non vi è danno senza una diminuzione di bene. Dunque o la corruzione non è danno, il che non può essere, o com'è invece certissimo, tutte le cose che si corrompono subiscono una privazione di bene”³³⁷.

Le parole di Agostino si rivelano determinanti in quanto delineano l'azione della *corruptio* e la sua natura essenziale. L'operato della corruzione coincide con la diminuzione della bontà dell'ente, indice, al tempo stesso, della differenza e del nesso tra realtà corruttibili e privazione di bene: quest'ultima infatti ha luogo negli enti capaci di corruzione e ne determina l'imperfezione che ne segna la perdita di bontà. Tale aspetto delinea pertanto come il carattere essenziale dell'ente coincida con la sua originaria positività e come solo a partire da essa sia possibile scorgere la diminuzione del bene determinata dalla corruzione.

Gli elementi emersi richiedono d'altronde un'ulteriore precisazione che permetta di cogliere il senso della *corruptio* e chiarisca ulteriormente l'orizzonte essenziale della riflessione agostiniana sul male. Più precisamente è necessario scorgere il nesso tra privazione di bene e perdita d'essere come l'elemento fondamentale delle analisi agostiniane sul negativo: nella corruzione affiora l'identità di perdita di perfezione e mutamento. Non è pertanto possibile concepire la diminuzione di bene come indipendente e autonoma dalla perdita di realtà, il giusto rapporto tra le due vede la corruzione configurarsi come la forma assunta dal mutamento nella sua relazione con l'essenziale bontà della cosa. Nell'orizzonte filosofico agostiniano l'idea di una realtà che, pur corrompendosi completamente, permane, allude all'impossibile conciliazione di una perdita di perfezione capace di rendere l'ente corruttibile perfetto. L'evidenza di tale inconciliabilità indica l'impossibile scissione di corruzione e mutamento e ne salda i motivi in un nesso costitutivo che vede nella radicale bontà dell'ente la dimensione originaria in cui viene a situarsi il movimento inteso nella duplicità delle sue dimensioni essenziali:

337Ivi, VII, 12.18: “Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non esset. Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, privantur bono”.

“Ma, private di tutto il bene non esisteranno del tutto. Infatti, se sussisteranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, rimanendo incorruttibili; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto; dunque, finchè sono, sono bene. Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l’origine, non è una sostanza, perchè, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona”

338

Alla luce dei rilievi svolti è interessante richiamare le analisi dedicate da F. De Capitani al fenomeno e alla natura della corruzione negli scritti antimanichei di Agostino. La centralità delle stesse è legata all’individuazione del nesso tra *corruptio* e movimento all’interno della riflessione agostiniana sul problema del male. È interessante sottolineare come l’orizzonte dell’emergere del motivo della corruzione sia la polemica agostiniana con la sostanzializzazione del male manichea. Nel suo sforzo di delineare la concezione agostiniana della corruzione De Capitani muove da alcune indicazioni agostiniane relative alla natura della *corruptio* che convergono nel delineare la stessa come privazione della bontà essenziale dell’ente. Tale preliminare caratterizzazione, alla luce del nesso essenziale tra essere e bene, vede emergere la corruzione come negazione non solo della bontà dell’ente finito, ma della sua stessa realtà. Tale declinazione della riflessione di Agostino trova espressione, per lo studioso, nella nozione di corruzione come ciò che non è una natura, intendendo con tale espressione sottolineare la coincidenza di nocumento e mutamento nel concetto agostiniano di *corruptio*: “Se è vero che tutto ciò che esiste è un bene, e tutto ciò che esiste è sostanza, natura, essenza (i tre termini sono sinonimi per Agostino), è altrettanto vero per Agostino che ogni sostanza o natura o essenza esistente è un bene. La conclusione del sillogismo si rivela importante ai fini della nuova comprensione del termine che ci interessa nel *Contra epistolam Fundamenti*. Infatti, se la corruzione è una privazione relativa ad una realtà alla quale essa toglie qualcosa, come Agostino ha ripetuto spesso nelle calibrazioni del termine che abbiamo riportato in precedenza, se cioè la corruzione diminuisce una realtà, o che è lo stesso,

338 *Ibidem*: “Si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset”.

diminuisce una natura creata di un certo bene, il che equivale a rendere minore, a *labefacere*, a *minuere*, ad *adimere*, il *quid* di essere o perfezione di cui tale natura è ontologicamente dotata, allora risulta evidente la proposizione secondo cui la corruzione non può identificarsi con un positivo (essenza, sostanza, o natura), ma con l'opposto di tutto ciò, e quindi che la corruzione non sia natura bensì il suo contrario"³³⁹. Tali osservazioni rendono possibile scorgere il senso della terza espressione agostiniana individuata da De Capitani come indice della nozione di *corruptio* e coincidente con l'idea di quest'ultima come tendenza al non essere. In ciò diviene ancora una volta visibile l'identità di corruzione e mutamento, vale a dire, l'inscindibilità della privazione di bene e dell'annichilimento ontologico del finito. L'ulteriore radicalizzazione delle analisi operata dallo studioso, mirante ad analizzare alcune definizioni agostiniane alla luce delle indicazioni tematizzate, lascia emergere la duplicità della nozione di corruzione coincidente, al tempo stesso, con la determinazione dell'accezione statica della *corruptio* come deficienza d'essere e con la sua declinazione in chiave dinamica quale mutamento che istituisce l'imperfezione ontologica della creatura. La corruzione si rivela dunque, nella sua essenza, coincidente con il mutamento ed essa pertanto non può essere dotata, tanto nella sua staticità quanto nella sua dinamicità, di una propria autonomia ontologica: "In poche parole si può dire che la corruzione è un mutamento e mutamento privativo, che non va verso una qualunque, direzione, ma verso una direzione precisa: *ab esse ad non esse*"³⁴⁰.

339F. De Capitani, «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1981, p. 140.

340Ivi, p. 155. Quanto alla natura della corruzione come movimento F. De Capitani osserva: "La corruzione è un movimento sostanziale o accidentale? Agostino non pone esplicitamente il quesito; ma se per mutamento sostanziale si intende tutta la sostanza nella sua interezza e nella complessità dei suoi elementi costitutivi che non sono solamente forma e materia, alla maniera aristotelica, ma, misura, forma, ordine e bene e quant'altro ne costituisce la perfezione, s'è già risposto di no. Se per mutamento accidentale si intende il venir meno di una perfezione particolare che non compromette definitivamente la totalità dell'essenza della natura, s'è già risposto di sì" (Ivi, p. 156). In merito a tali rilievi mi permetto di sottolineare la distanza delle presenti analisi dalle posizioni di De Capitani. Il venir meno di misura, forma e ordine non può infatti essere racchiuso nell'orizzonte del movimento accidentale la privazione delle dimensioni essenziali dell'ente coincide infatti con la corruzione della realtà della cosa. La natura della *corruptio* va dunque scorta nel movimento sostanziale e non nel

Come emerso con chiarezza nell'analisi delle riflessioni agostiniane, l'orizzonte del male viene a coincidere con la sfera delle realtà corruttibili, vale a dire con gli enti sottoposti al mutamento che hanno nell'instabilità del proprio essere il loro carattere essenziale. La diminuzione di bene emerge pertanto nell'ambito dell'ente finito che, seppur derivante dalla perfetta bontà dell'immutabilità del Signore, è privo di stabilità ontologica: "Osservando poi tutte le altre cose poste al di sotto di te, scoprii che né esistono del tutto, né non esistono del tutto. Esistono, poichè derivano da te; e non esistono, poichè non sono ciò che sei tu, e davvero esiste soltanto ciò che esiste immutabilmente"³⁴¹. Più precisamente la nozione agostiniana di movimento viene a delinearsi nel venir meno di qualcosa di presente e nell'emergere di qualcosa di assente nell'ente mutevole che, in tal modo, muore e nasce:

mutamento accidentale dell'ente. È importante sottolineare inoltre come F. De Capitani nel corso delle analisi tracciate non manchi di richiamare la presenza di una duplice declinazione del concetto di corruzione all'interno del pensiero agostiniano. Più precisamente lo studioso mira a evidenziare come Agostino delinei, al tempo stesso, una nozione di corruzione fisica e una nozione di corruzione morale sottolineando d'altronde come unicamente la seconda sia strettamente legata al problema del male. In tal senso, per lo studioso, l'identificazione di corruzione e movimento non va intesa come una riconduzione del divenire al male *tout court*, al contrario sarà da intendersi come malvagia unicamente quella corruzione determinata dal volere che vede l'uomo cadere liberamente nella colpa: "E poichè, come è noto, per Agostino ogni natura è un bene, ogni privazione di natura è anche privazione di bene, e male nelle sue due forme: colpa e pena; facendo attenzione però a non comprendere fra il male, agostinianamente inteso, quello che Leibniz chiamerà il male metafisico e che in realtà per Agostino è un semplice venir meno legato al divenire delle realtà sensibili e quindi «per sé» non moralmente qualificabile". In tal senso, osserva De Capitani, per Agostino non c'è mutamento che non sia corruzione, ma andrà considerato malvagio unicamente il movimento determinato dalla volontà peccatrice dell'uomo. Cfr. F. De Capitani, «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 1981, p. 140. Gli elementi aporetici racchiusi nella posizione critica in questione saranno tematizzati nelle analisi conclusive del presente lavoro di ricerca.

341Agostino, *Confessiones*, cit., XI, 11.17: "Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse : esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet".

“Lo so, Dio mio, e ti *ringrazio*; lo so, te lo confesso, Signore, e lo sa con me, e ti benedice, chiunque non è ingrato verso la verità sicura. Noi sappiamo, Signore, sì, sappiamo che una cosa muore e nasce in quanto cessa di essere ciò che era, e comincia a essere ciò che non era”³⁴².

Alla luce della determinazione della natura del negativo e dell’individuazione nella corruzione dell’origine della privazione di bene diviene ora necessario chiarire la radice della strutturale mutevolezza dell’ente. Se la corruzione viene infatti a configurarsi come la privazione della bontà degli enti mutevoli, l’origine del male verrà allora a coincidere con la loro costitutiva corruttibilità, vale a dire con la loro possibilità di perdere valore e con la loro capacità di mutare. Determinare la scaturigine della motilità richiederà la problematizzazione della radice della mutevolezza che emerge nella creazione divina. È quest’ultima che, istituendo la presenza dell’ente, è all’origine della mutabilità e dunque della capacità di corruzione dell’ente finito:

“Ecco che il cielo e la terra esistono, proclamano con i loro mutamenti e variazioni la propria creazione. Ma tutto ciò che non è stato creato e tuttavia esiste, nulla ha in sé che non esistesse anche prima, poiché questo sarebbe un mutamento e una variazione. Ancora proclamano di non essersi creati da sé: «Esistiamo, per essere stati creati. Dunque non esistevamo prima di esistere per poterci creare da noi»”³⁴³.

342/*vi*, XI, 7.9 : “Hoc novi, Deus meus, et gratias ago. Novi, confiteor tibi, Domine, mecumque novit et benedicit te quisquis ingratus non est certae veritati. Novimus, Domine, novimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur”.

343/*vi*, XI, 4.6: “Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam, quod ante non erat; quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: «Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis”. Sulla determinazione agostiniana dell’orizzonte del mutevole come specifica dimensione dell’emergere del male e sulla distinzione tra la sfera d’essere divina, segnata dalla perfetta immutabilità, e il mondo della corruzione, costitutivamente mutevole, si rivelano interessanti le osservazioni di F. De Capitani. Nelle analisi dedicate al tema in questione lo studioso delinea infatti l’elemento essenziale della distinzione indicata nell’atto creatore divino. È la genesi del mondo l’indicazione fondamentale per le ulteriori determinazioni delle presenti ricerche che vedranno emergere nell’orizzonte del mutamento e della temporalità il “luogo” del male: “Il numero considerevole ed ontologicamente vario di realtà soggette corruzione potrebbe lasciar supporre, come in effetti i manichei hanno creduto, che non esistano limiti

Sarà dunque necessario elevarsi alla Parola divina nella cui perfetta immutabilità tutto è conosciuto eternamente. Essa rappresenta il luogo del convergere dell'eternità del Signore e della mutevolezza del finito e lì diviene possibile scorgere la fonte della corruttibilità dell'ente e l'orizzonte del male racchiuso nel nesso tra mutamento e tempo. In quest'ultimo è necessario che la corruzione trovi la propria dimensione essenziale e che il negativo incontri il proprio orizzonte ontologico:

“Certo, se esistesse uno spirito di scienza e prescienza così potente da conoscere tutto il passato e tutto il futuro come io una canzone delle più conosciute, susciterebbe, questo spirito, meraviglia e quasi sacro terrore, poiché nulla gli sfuggirebbe sia delle età già concluse, sia di quelle che rimangono: come a me che canto non sfugge sia la parte della canzone già passata dopo l'esordio sia quella che resta fino alla fine. Lontana invece l'idea che, creatore dell'universo, creatore delle anime e dei corpi, tu così conosci tutto il futuro e tutto il passato! Tu assai, assai più mirabilmente e assai più misteriosamente. A chi canta o ascolta una canzone conosciuta, l'attesa delle note future e il ricordo delle passate modifica il sentimento e tende il senso. Nulla di simile accade a te, immutabilmente eterno, ossia davvero eterno creatore delle menti. Come conosceresti *in principio il cielo e la terra* senza modificazione della tua conoscenza, così creasti *in principio il cielo e la*

alla corruzione, che ogni tipo di realtà sussistente, senza eccezione alcuna, possa venire intaccata dalla corruzione. Ma non è così. In due significativi passi del *De moribus manichaeorum* e del *Contra epistula Fundamenti* Agostino fissa i limiti ontologici della corruzione; indica cioè quali siano le realtà corruttibili, lasciando chiaramente intendere che esiste una realtà che non può per definizione essere passibile di corruzione alcuna, ed è la realtà divina. E ciò evidentemente pone una divaricazione precisa fra la concezione agostiniana dell'universo e quella manichea, la quale, per l'aspetto immanentista che la caratterizza, è più simile per questo alla concezione plotiniana di quanto lo sia quella agostiniana, che anzi su tale punto ne diverge profondamente. Infatti, alla tesi della corruttibilità del regno di Dio proposta dai manichei, egli risponde: «Che cosa dice a questo proposito la luce cattolica? Che altro se non quel che dice la verità e cioè che può essere soggetta a corruzione una sostanza «creata»? Infatti la sostanza increata, che è il sommo bene, è incorruttibile...». Questo passo è importante perché rivela *formaliter* quale sia il pensiero di Agostino. Come si vede infatti, egli riserva la possibilità di soggezione alla corruzione, il *posse corrumpi*, a realtà, a sostanze *factae*, create, mentre riserva l'impossibilità di soggiacere alla corruzione, l'incorruttibilità, alla sostanza increata, non *facta*, al sommo bene che è Dio. Analogamente nel *Contra epistolam Fundamenti* Agostino pone nell'ambito delle realtà alle quali si circoscrive il suo universo metafisico, una uguale distinzione, fra quelle che «possono» essere soggette a corruzione o lo sono già di fatto, e quelle che «non possono» in nessun modo esservi soggette né lo sono mai state”. Cfr. F. De Capitani, «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1981, pp. 662-3.

terra senza tensione della tua attività. Chi lo capisce ti confessi, e anche chi non lo capisce ti confessi. Oh, quanto sei elevato!”³⁴⁴.

È dunque essenziale per determinare l’origine della *corruptio* seguire l’indicazione offerta dalla mutevolezza dell’ente che attesta la dimensione specifica della sua creaturalità e allude all’imperfezione ontologica del reale racchiusa nella sua finitezza. Ciò renderà necessario scorgere nel tempo l’orizzonte correlativo al movimento e questo permetterà di delineare pienamente la natura del male ontologico non solo come carenza di essere (nozione statica della corruzione), ma, in modo più specifico, come mutamento che istituisce tale imperfezione (nozione dinamica della corruzione). Tale impostazione richiederà al tempo stesso l’individuazione dell’origine della *corruptio* nella creazione divina. Diverrà così evidente come il male venga a situarsi nella dimensione della temporalità. In tal modo la specificità della riflessione agostiniana sul negativo sarà delineata e la dimensione morale del peccato verrà a situarsi all’interno dello spazio ontologico considerato.

344 *Ivi*, 31.41: “Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem. Sed absit ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilius longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis expectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine varietate notitiae tuae, ita fecisti in principio caelum et terram sine distentione actionis tuae. Qui intellegit, confiteatur tibi, et qui non intelegit confiteatur tibi. O quam excelsus es”.

La creazione e il tempo

Individuata nella duplice declinazione agostiniana della nozione di *corruptio* la natura del negativo è ora essenziale chiarire la radice della corruttibilità dell'ente. Ciò significherà determinare la causa della mutevolezza del finito nella tematizzazione della creazione divina in cui emerge l'origine della mutabilità della creatura. È pertanto necessario tracciare gli elementi essenziali della riflessione agostiniana relativa all'atto creatore del Signore coincidente con la Parola divina: essa, nella sua perfetta immutabilità è altro da ogni voce umana che nella sua mutevolezza si distende nel tempo per poi sparire. Il Verbo, al contrario, nella sua assoluta stabilità trascende il tempo ed è immutabile ed eterno:

“Ma come parlasti? Forse così, come *uscì la voce dalla nube e disse: «Questi è il Figlio mio diletto»*? Fu, quella, una voce che si produsse e svanì, ebbe un principio e una fine; le sue sillabe risuonarono e trapassarono, la seconda dopo la prima, la terza dopo la seconda e così via, ordinatamente, fino all'ultima dopo tutte le altre, e al silenzio dopo l'ultima. Ne risulta chiaramente che venne prodotta dal moto di una cosa creata, ministra temporale della tua verità eterna; e queste tue parole formate temporaneamente furono trasmesse dall'orecchio esteriore alla ragione intelligente, il cui orecchio interiore è accostato alla parola eterna. Ma la ragione, confrontando queste parole risuonate nel tempo, con la tua parola silenziosa nell'eternità, disse: «E' cosa assai diversa, assai diversa. Queste parole sono assai più in basso di me, anzi neppure sono, perché fuggono e passano. La *parola* del mio Dio *invece permane* sopra di me eternamente»”³⁴⁵.

Nella Parola tutte le cose sono dette simultaneamente e da essa scaturisce ogni cosa:

345 *Ivi*, XI, 6.8: “Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo facta est vox de nube dicens: hic est Filius meus dilectus? Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminet, quod creaturae motus expressit eam serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis. Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: «Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum»”.

“Così ci chiami a comprendere *il Verbo*, Dio *presso te Dio*, proclamato per tutta l’eternità e con cui tutte le cose sono proclamate per tutta l’eternità. In esso non finiscono i suoni pronunciati, né altri se ne pronunciano perché tutti possano essere pronunciati. In caso diverso vi si troverebbe già il tempo, e mutamenti, e non vi sarebbe vera eternità e né vera immortalità. Lo so, Dio mio, e ti ringrazio”³⁴⁶.

Il rilievo essenziale per le presenti analisi è la determinazione dell’atto creatore divino come *creatio ex nihilo*, che delinea, al tempo stesso, la natura della creazione e la causa della corrottibilità dell’ente: l’atto creatore divino coincide con l’istituzione del creato dal nulla, vale a dire con la fondazione assoluta della totalità del reale che ha in Dio la propria scaturigine. Tale rilievo non solo chiarisce la natura della creazione, che prescinde dall’utilizzo di qualsiasi realtà preesistente l’atto creatore del Signore, ma rende visibile nel non essere l’indice essenziale del problema relativo all’origine della corruzione. La Parola divina, come immutabile pensiero dell’Assoluto che pone il creato, si rivela il “luogo” decisivo per l’emergere della natura del male:

“Ma tu come lo crei? Come creasti, o Dio, *il cielo e la terra*? Non certo in cielo e in terra creasti il cielo e la terra; nemmeno nell’aria o nell’acqua, che pure appartengono al cielo e alla terra. Nemmeno creasti l’universo nell’universo, non esistendo lo spazio ove crearlo, prima di crearlo perché esistesse. Né avevi fra mano un elemento da cui trarre cielo e terra; perché da dove lo avresti preso, se non fosse stato creato da te, per crearne altri? ed esiste qualcosa, se non perché existi tu? Dunque tu parlasti, *e le cose furono create*; con la tua parola le creasti”³⁴⁷.

346 *Ivi*, XI, 7.9: “Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum, quod sempiternae dicuntur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia: aliquo iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas. Hoc novi, Deus meus, et gratias ago”.

347 *Ivi*, XI, 5.7: “Quomodo fecisti, Deus, caelum et terram? Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere atque in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset. Nec manu tenebas aliquid, unde faceras caelum et terram: nam unde tibi hoc; quod tu non feceras, unde aliquid faceres? Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea”.

È nella difettività dello statuto ontologico dell'ente finito che diviene evidente la provenienza della creatura dalla perfezione divina e dal nulla, la mutevolezza dell'ente e l'imperfezione delle sue qualità essenziali si rivelano segni del Signore e del non essere:

“La voce con cui parlano è la loro stessa evidenza. Tu dunque, Signore, li creasti, tu che sei bello, poiché sono belli; che sei buono, poiché sono buoni; che sei, poiché sono. Non sono così belli, né sono così buoni, né sono così come tu, loro creatore, al cui confronto non sono belli, né sono buoni, né sono. Lo sappiamo, e ne siano rese grazie a te, sebbene il nostro sapere paragonato al tuo sia un ignorare”³⁴⁸.

Le tracce della perfezione dell'Assoluto presenti nelle creature sono dunque indici dell'origine del finito, l'imperfezione delle stesse ne evidenzia l'essenziale difettività: scaturigine della mutevolezza del creato e della corruttibilità dell'ente è dunque il nulla. L'operare della corruzione, come negazione della bontà della sostanza emerge ora con chiarezza perchè il mutamento assume con assoluta evidenza i caratteri dell'annichilimento della creatura.

Gli elementi racchiusi in tale determinazione del movimento verranno chiariti nelle considerazioni conclusive che tratteranno la concezione agostiniana dell'essenza del mutamento alla luce dell'origine dello stesso dal non essere ed evidenzieranno gli elementi aporetici racchiusi nella coincidenza agostiniana di male e nulla. Il nesso tra mutamento e creazione al centro delle riflessioni svolte trova ulteriore specificazione nell'analisi agostiniana della critica manichea alla genesi del creato. Quest'ultima implicherebbe, per i seguaci di Mani, la mutevolezza del Signore o l'eternità del mondo cancellando i caratteri propri del finito o dell'Assoluto:

“La volontà di Dio non è una creatura, bensì anteriore ad ogni creatura, perché nulla si creerebbe senza la volontà preesistente di un creatore. Dunque la volontà di Dio è una cosa sola con la sua sostanza. E se nella sostanza di Dio qualcosa sorse che prima non v'era, quella sostanza viene

348 *Ivi*, XI, 4.6: “Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est”.

chiamata erroneamente eterna. Che se poi era volontà eterna di Dio che esistesse la creatura, come non sarebbe eterna anche la creatura?»³⁴⁹.

La soluzione agostiniana al problema del nesso tra immutabilità divina e mutevolezza del finito nell'atto creatore del Signore trova ancora una volta nella Parola divina il luogo del proprio emergere. Nel Verbo eterno, in cui tutto trova origine, è racchiuso ciò che il Signore fa essere, ma in una simultanea presenza che non cancella la motilità del creato:

“Nulla dunque nella tua Parola scompare o appare, poiché davvero è immortale ed eterna. Con questa parola coeterna con te enunci tutto assieme e per tutta l'eternità ciò che dici, e si crea tutto ciò di cui enunci la creazione. Non in altro modo, se non con la parola, tu crei; ma non per questo si creano tutte assieme e per tutta l'eternità le cose che con la parola crei”³⁵⁰.

È dunque necessario chiarire in che modo la perfetta immutabilità divina non elimini, ma sancisca la mutevolezza e la corruttibilità del finito inteso, nella riflessione agostiniana, come dimensioni essenziali del male. Il sapere divino di tutte le cose coincide con la conoscenza del momento stesso del loro avvenire che è immutabilmente impressa nel Verbo eterno che nel suo stabile e perfetto pensiero creante vede sorgere la mutevolezza del reale senza perdere la propria assoluta stabilità:

“Perché ciò, di grazia, Signore Dio mio? Lo vedo in qualche modo, ma come esprimerlo non so. Forse così: ogni essere che comincia e finisce, comincia e finisce quando la tua ragione eterna riconosce che doveva cominciare o finire, la tua ragione, ove nulla comincia né finisce. Questa ragione appunto è il tuo Verbo che è anche il principio, perché anche ci parla”³⁵¹.

349 *Ivi*, XI, 10.12: “Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid, nisi creatoris voluntas praecederet. Ad ipsam ergo Dei substantia pertinet voluntas eius. Quod si exortum est aliquid in Dei substantia, quod prius non erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia; si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura»”.

350 *Ivi*, XI, 7.9: “Non ergo quicquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis : nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis”.

La perfezione del sapere divino e l'immutabilità del Signore trovano dunque il proprio nesso con la mutevolezza del creato nella stabile conoscenza della successione degli eventi. Il sapere divino dell'istante in cui si situa ciò che accade è la radice della possibile mutevolezza del finito che trova dunque nella creazione il proprio fondamento. Se l'atto creatore coincide con l'immutabile pensare di Dio, e del sapere divino è parte la conoscenza del momento degli eventi, allora il tempo è una creatura del Signore e viene a porsi come l'orizzonte specifico delle realtà segnate dal mutamento e dalla corruzione e dunque come dimensione costitutiva del male:

351/vi, XI, 8.10: "Cur, quaeso, Domine Deus meus? Utcumque video, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit, et tunc desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. Ipsum est Verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis". Sul problema del nesso tra l'eterna immutabilità del sapere divino e la mutevolezza del creato si rivelano interessanti le osservazioni di J. Moreau che sottolinea come l'assoluta conoscenza del Signore non determini in alcun modo il venir meno della successione temporale degli eventi. Il perfetto sapere divino conosce eternamente anche gli avvenimenti che si situano nel tempo ed è proprio la conoscenza dell'istante del loro avvenire a fondare il loro succedersi: "Reste à comprendre comment d'un principe éternel de la création, peuvent dériver les choses changeantes, successives set périssables (...) C'est de toute l'éternité qu'en son Verbe Dieu décide; mais c'est succesivement et pour un temps que les choses se font (...) S. Augustin ne voit qu'une explication : c'est que toute ce qui commence d'être et cesse d'être commence et cesse à l'instant même fixé pour son commencement et pour sa fin dans la connaissance et la raison éternelle, dans laquelle rien ne commence ni ne finit. La connaissance des événements successifs, temporaires, n'en pas moins une connaissance vraie de toute éternité, une vérité éternelle, comprise, à ce titre dans le Verbe divin ; aussi ces événements peuvent-ils résulter en leur temps d'une décision éternelle". Cfr. J. Moreau, *Le temps et la creation selon saint Augustin*, «Giornale di metafisica», 3, 1965, p. 288. Quanto alla trattazione agostiniana del problema del tempo si veda anche: G. Catapano, *Sant'Agostino. Il tempo*, Roma 2007; K. Flash, *Ancora una volta: l'anima e il tempo*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità* (Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), a cura di L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti, Roma 1993, pp. 25-40; L. Alici., *Temporalità e memoria nelle «Confessiones»*. *L'interpretazione di Paul Ricoeur*, «Augustinus», 39, 1994, pp. 5-19.

“Come potevano passare innumerevoli secoli, se non li avessi creati tu, autore e iniziatore di tutti i secoli? Come sarebbe esistito un tempo non iniziato da te? e come sarebbe trascorso, se non fosse mai esistito? Tu dunque sei l’iniziatore di ogni tempo, e se ci fu un tempo prima che tu creassi *il cielo e la terra*, non si può dire che ti astenevi dall’*operare*. Anche quel tempo era opera tua, e non poterono trascorrere tempi prima che tu creassi un tempo”³⁵².

La realtà del tempo coincide con l’istantaneità del presente: passato e futuro, in quanto ciò che non è più e ciò che non è ancora, non possono infatti essere dotati di un proprio statuto ontologico. Il tempo, creatura divina, viene dunque a coincidere con il presente e quest’ultimo si rivela essere nient’altro che una successione ininterrotta di istanti privi di estensione che rappresentano il “luogo” del mutamento. Qualora il presente avesse durata sarebbe possibile distinguervi ciò che è stato e ciò che sarà, ma in tal modo esso perderebbe la propria essenza. La sola condizione della realtà del tempo è racchiusa nell’istantaneità del presente e viene a coincidere con l’assenza di estensione:

“Ma quest’unica ora si svolge essa stessa attraverso fugaci particelle: quanto ne volò via, è passato, quanto le resta, futuro. Solo se si concepisce un periodo di tempo che non sia più possibile suddividere in parti anche minutissime di momenti, lo si può dire presente. Ma esso trapassa così furtivamente dal futuro al passato, che non ha una pur minima durata. Qualunque durata avesse, diventerebbe divisibile in passato e futuro; ma il presente non ha nessuna estensione”³⁵³

Nella riflessione agostiniana si delinea con chiarezza una distanza essenziale tra la sfera dell’immutabile, coincidente con l’eternità dell’ottimo, e le realtà mutevoli, intese come enti

352/*vi*, XI, 13.15: “Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora”.

353/*vi*, XI, 15.20: “Et ipsa una hora fugitivis particulis agitur: quidquid eius avolavit, praeteritum est, quidquid ei restat, futurum. Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita rapti a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium”.

corruttibili e dunque come orizzonte del male. Se la realtà del negativo è legata alla corruzione, intesa come privazione di bene che cancella la perfezione dell'ente corruttibile, è allora necessario che dove c'è male ci sia mutamento e non quiete. In tal senso la perfetta immutabilità divina è ora chiaramente comprensibile come radice dell'assoluta perfezione del bene sommo. Al contrario la presenza della corruzione richiede il mutamento dell'ente finito che in quanto creato è privo dell'assoluta stabilità dell'essere:

“Ma non è nel tempo che tu precedi i tempi. Altrimenti non li precederesti tutti. E tu precedi tutti i tempi passati dalla vetta della tua eternità sempre presente; superi tutti i futuri, perché ora sono futuri, e dopo giunti saranno passati. *Tu invece sei sempre il medesimo, e i tuoi anni non finiranno mai.* I tuoi anni non vanno né vengono; invece questi, i nostri, vanno e vengono, affinché tutti possano venire. I tuoi anni sono tutti insieme, perché sono stabili; non se vanno, eliminati dai venienti; perché non passano. Invece questi, i nostri, saranno tutti quando tutti non saranno più. *I tuoi anni sono un giorno solo*, e il tuo giorno non è ogni giorno, ma oggi, perché il tuo oggi non cede al domani, come non successe all'ieri. Il tuo oggi è l'eternità”³⁵⁴.

La creazione si rivela dunque essere il punto d'incontro tra la temporalità del finito e l'eternità divina. Quest'ultima, come sottolineato da J. Moreau, non va intesa come una successione temporale priva di inizio e fine, ma come la condizione dell'immutabilità del Signore che è radicalmente al di fuori dalla temporalità. Emerge ora con chiarezza la fragilità dell'obiezione manichea relativa alla creazione del mondo in cui l'eternità di Dio è ridotta alla permanenza indefinita del Signore nell'infinita successione temporale. In ciò diviene evidente l'incapacità di elevarsi alla perfezione del sommo bene coincidente con la riconduzione del divino a ente sottoposto alla temporalità: “Jamais sans doute l'opposition du temps et de l'éternité n'a trouvé une expression aussi belle; elle en a seulement trouvée de plus brèves, de plus concises. Ce que St. Augustin veut nous faire comprendre après Platon, après Plotin, avant Spinoza, c'est que l'éternité ne doit pas être confondue avec l'infinité du temps. On imagine l'éternité

354/Ivi, XI, 13.16: “Nec tu tempore tempora praecedis: aliquoin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas”.

comme un temps qui n'a pas commencé et ne doit pas finir, un temps infini, sans commencement ni fin. C'est là une vue de l'imagination, une image approximative de l'éternité; c'est quand on se laisse abuser par cette image qu'on est conduit à demander: Qui faisait Dieu avant de créer le monde? Mais l'éternité ne se conçoit dans sa vérité que par opposition au temps: non par une régression indéfinie dans le passé, ni par un prolongement indéfini dans l'avenir, de l'existence temporelle, mais comme l'existence absolue, hors du temps. La formule où se traduit le plus brièvement cette conception pure de l'éternité, développée par S. Augustin, est sans doute celle du philosophe anglais Hobbes: *non temporis sine fine successio, sed nunc stans*³⁵⁵.

355 J. Moreau, *Le temps et la création selon s. Augustin*, cit., pp. 278-9. Sulla pluralità di dimensioni assunte dalla nozione di eternità all'interno della riflessione filosofica agostiniana si rivelano interessanti le osservazioni di Ch. Boyer. Lo studioso francese scorge come nel concetto agostiniano di eternità vengano a racchiudersi il senso della trascendenza divina, il segreto della creazione e la possibilità per l'uomo di raggiungere la felicità. L'eternità divina si rivela dunque essere, al tempo stesso, orizzonte dell'eccedenza del Signore, soluzione dell'enigma dell'atto creatore divino che istituisce la totalità del reale e orizzonte del situarsi della gioia umana: "C'est en effet la notion d'éternité qui est la source, à la fois lumineuse et mystérieuse, de la contemplation d'Augustin en ces trois derniers livres de ses *Confessions*. C'est par elle que Dieu apparaît si transcendant, au regard des êtres temporels qu'il a créés; c'est par elle que la création peut être comprise tout en écartant de la divinité le changement ou la fatalité; c'est par elle enfin que le salut de l'homme est rendu possible par une adhésion, ici-bas commencée, au bonheur subsistant et immuable qui est Dieu éternel". Cfr. Ch. Boyer, *Éternité et création dans la formation de Saint Augustin*, «Giornale di Metafisica», 9, 1954, p. 447. Sul problema della creazione nel pensiero di Agostino, e più specificamente sulla nozione di materia, si rivelano interessanti le riflessioni di J. Chaix-Ruy. Nelle analisi in questione lo studioso sottolinea la complessità della nozione agostiniana di materia informe. Quest'ultima non va intesa come una realtà priva di forma a cui l'operare divino avrebbe successivamente dato ordine, bensì come il sostrato determinato in cui sorgono le cose. Nessuna successione temporale nell'operare divino, bensì una necessaria distinzione di natura logica nell'analisi agostiniana dell'atto creatore del Signore: "il convient de ne pas retomber dans l'erreur habituelle en interprétant *antequam* comme designant une antériorité temporelle, alors qu'il ne désigne qu'une antériorité «logique» et «ontique» (...) La matière n'est pas coéternelle à Dieu: elle n'est pas créée informe et après et ensuite malaxée, triturée. Elle est créée informe, mais en même temps et dans le même acte informée, selon des formes et infinitivement diversés et à des niveaux différents entre les deux limites d'une matière immédiatement arrachée à son glissement vers le néant, et des esprits prêts à répondre à l'appel de la

Le realtà sottoposte al mutamento e segnate dal tempo vengono così a configurarsi come il “luogo” del male inteso come corruzione della perfezione dell’ente coesenziale alla mutevolezza dell’essere: “Questo però posso dire con fiducia di sapere: senza nulla che passi, non esisterebbe un tempo passato; senza nulla che venga, non esisterebbe un tempo futuro; senza nulla che esista non esisterebbe un tempo presente”³⁵⁶. Tale orizzonte del mutevole, come dimensione specifica della corruzione, rappresenta dunque l’individuazione del luogo dove può affiorare il negativo. Se quest’ultimo, in quanto mancanza d’essere e venir meno della perfezione dell’ente corruttibile, si delinea come privo di autonomia ontologica, d’altra parte, nell’orizzonte dell’ente ad esso proprio, emerge nei suoi caratteri essenziali come male morale. La sfera della temporalità e del mutamento, come luogo della dispersione dell’uomo nell’ente, assume così il senso della dimensione dell’apparire del peccato: “Ora *i miei anni* trascorrono *fra gemiti*, e il mio conforto sei tu, Signore, padre mio eterno. Io mi sono schiantato sui tempi, di cui ignoro l’ordine, e i miei pensieri, queste intime viscere della mia anima sono dilaniati da molteplicità tumultuose”³⁵⁷.

La colpa andrà dunque colta nella sua dimensione specifica emergente nello scontro umano con le radici del peccato e, al tempo stesso, nella sua natura di corruzione della natura umana che, nell’amore del finito, sovverte l’ordine divino e in tale mutamento volontario vede l’affiorare della colpevolezza: “Ricercando poi l’essenza della malvagità, trovai che non è una Lumière quand les éveilla le *Fiat lux*”. Cfr. J. Chaix-Ruy, *La création du monde d’après Augustin*, «Revue des Études augustinienes», 11, 1965, p. 87.

356Agostino, *Confessioni*, XI, cit., 14.17: “fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeterit, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus”. Sul problema del nesso tra corruzione e peccato nelle riflessioni agostiniane cfr. : E. Zum Brunn, *Le dilemme de l’être et du néante chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux Confessions*, «Recherches augustinienes», 6, 1969, pp. 3-102. Quanto al rapporto tra tempo e male nel pensiero di Agostino si veda F. Chiereghin, *Il tempo come possibilità interiore del male in Agostino*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile : ripensare Agostino* (Atti dell’VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 177-190.

357Ivi, XI, 29.39: “Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniatur cogitationes meae”.

sostanza, ma la perversione della volontà, la quale si distoglie dalla sostanza suprema, cioè da te, Dio, per volgersi alle cose più basse, e, ributtando *le sue interiorità*, si gonfia esteriormente”³⁵⁸.

È ora pertanto necessario cogliere nel loro nesso essenziale la trattazione agostiniana della lotta alle tentazioni, intese come dimensioni specifiche dell’articolarsi dell’amore umano, e il problema della corruzione racchiuso nell’atto peccaminoso: ciò consentirà di individuare nella loro unità gli elementi essenziali della riflessione agostiniana sul male.

358/*vi*, XI, 16.22: “Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras”.

Parte II

Il peccato e la corruzione

La colpa e l'amore del finito

Alla luce dell'emergere della pura negatività della natura del male, e delineandosi la dimensione essenziale della riflessione agostiniana sul peccato nella continuità tra l'orizzonte ontologico e il piano etico, è ora necessario determinare con precisione l'unitarietà e la connessione dei motivi indicati. Ciò avrà luogo evidenziando le direzioni della caduta umana racchiuse nella lotta alle tentazioni in cui diviene visibile, nella sua vitalità, la concezione agostiniana del male morale e l'orizzonte specifico della sua natura. Sarà in tal senso preliminarmente necessario approfondire il nesso racchiuso nei concetti di *uti* e *frui* tracciando, nella relazione con il motivo agostiniano della lotta alle tentazioni, l'aspetto decisivo per una piena comprensione del corretto rapporto umano con l'ente mutevole. Al fine di individuare preliminarmente gli aspetti indicati è essenziale muovere dai rilievi agostiniani racchiusi nelle *Confessiones*. In un luogo delle stesse Agostino afferma:

“Quando mi sarò unito a te con tutto me stesso, non esisterà per me *dolore e pena* dovunque. Sarà vera vita la mia vita, tutta piena di te. Tu sollevi chi riempi, io ora, non essendo pieno di te, sono un peso per me; le mie gioie, di cui dovrei piangere, contrastano le afflizioni, di cui dovrei gioire, e non so da quale parte stia la vittoria; le mie afflizioni maligne contrastano le mie gioie oneste, e non so da quale parte stia la vittoria. Ahimè, *Signore, abbi pietà di me!* Ahimè! Vedi che non nascondo le mie piaghe. Tu sei medico, io sono malato; tu sei misericordioso, io sono misero. Non è, forse, *la vita umana sulla terra una prova?* Chi vorrebbe fastidi e difficoltà? Il tuo comando è di sopportarne il peso, non di amarli”³⁵⁹.

359Agostino, *Confessiones*, X, 28.39: “Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te. Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum. Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, ey ex qua parte stet victoria nescio. Contendunt maerores mei mali cum gaudiis bonis, et ex qua parte stet victoria nescio. Ei mihi! Domine, miserere mei! Ei miihi! Ecce vulnera mea non abscondo: medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum. Numquid non temtatio est vita humana super terram? Quis velit molestias et difficultates ? Tolerari iubes ea, non amari”.

Le parole di Agostino si rivelano essenziali alla luce dell'affiorare in esse del comando divino di resistere ai fastidi e alle difficoltà. L'ordine del Signore acquista il proprio senso alla luce dell'opposizione umana ai desideri della carne e dell'anima da intendersi come le dimensioni fondamentali dell'agire umano che emerge nella propria specificità nello scontro con tali forme del volere. Il motivo agostiniano della lotta alle tentazioni rende pertanto in primo luogo possibile scorgere in modo preciso la natura dei desideri ai quali l'anima umana è chiamata a porre freno e ne delinea la natura essenziale nel concetto di tentazione. Allo stesso modo, alla luce di una più esatta individuazione delle radici della colpa, anche l'opposizione della mente viene a delinearsi nei suoi caratteri fondamentali: la resistenza umana alla caduta tra le cose emerge preliminarmente nella nozione agostiniana di lotta nella quale viene a delinearsi il senso dell'opposizione umana alla caduta.

La prospettiva delineata diviene così il luogo essenziale dell'emergere della realtà e della natura dell'amore disordinato. Nell'abbandono alle tentazioni l'uomo si rivolge alle creature con il solo fine di goderne, la nozione agostiniana di amore ordinato giunge invece a mostrarsi nello sforzo umano di frenare la dispersione nel mutevole. Tale opposizione alle radici del peccato si caratterizza non nel rifiuto dell'ente finito per se stesso, ma nel suo retto amore che lo coglie come mezzo per elevarsi all'eterno. In tale resistenza alla caduta nel bene mutevole l'uomo ama le realtà inferiori in vista del bene sommo e in tale lotta salva la forma divina minacciata dalla caduta nell'ente. Diviene così preliminarmente visibile come il comando divino di tenersi nell'ordine delle cose venga a coincidere con l'amore dell'eternità:

“Tardi ti amai, bellezza così antica a così nuova, tardi ti amai! Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccai, e arsi di desiderio della tua pace”³⁶⁰.

360/*vi*, X, 27.38: “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus erat et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhele tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me et exarsi in pacem tuam”.

Nell'orizzonte concettuale della lotta alle tentazioni viene così a racchiudersi nella sua unità e a mostrarsi nella sua vitalità l'insieme di elementi essenziali della concezione agostiniana del male morale precedentemente delineati.

L'ordine divino di amare l'eterno viene a coincidere con la necessità di frenare la caduta nell'ente che deve misurarsi con la fragilità essenziale della natura dell'uomo e con il bisogno del soccorso divino e in tal modo viene a delinearsi nella continenza la dimensione etica dell'ordine del Signore:

“Ogni mia speranza è posta nell'immensa grandezza della tua misericordia. Dà ciò che comandi e comanda ciò che vuoi. Ci comandi la continenza e qualcuno disse: *Conscio che nessuno può essere continente se Dio non lo concede, era già un segno di sapienza anche questo, di sapere da chi ci viene questo dono*. La continenza in verità ci raccoglie e riconduce a quell'unità, che abbiamo lasciato disperdendoci nel molteplice”³⁶¹.

La stessa vicenda personale di Agostino si fa indice delle difficoltà legate all'abbandono dell'amore assoluto per il finito. Per quanto Agostino avesse trovato la via verso la vera felicità il sacrificio dei piaceri della carne gli era impossibile, come immerso in un torpore dal quale non riusciva a destarsi egli si trovava destinato irrimediabilmente a cadere:

“Così il bagaglio del secolo mi opprimeva piacevolmente, come capita nei sogni. I miei pensieri, le riflessioni su di te somigliavano agli sforzi di un uomo, che malgrado l'intenzione di svegliarsi viene di nuovo sopraffatto dal gorgo profondo del sopore. E come nessuno vuole dormire sempre e tutti ragionevolmente preferiscono al sonno la veglia, eppure spesso, quando un torpore greve pervade le membra, si ritarda il momento di scuotersi il sonno di dosso e, per quanto già dispiaccia, lo si assapora più volentieri, benché sia giunta l'ora di alzarsi; così io ero sì persuaso della convenienza di concedermi al tuo amore, anziché cedere alla mia passione; ma se l'uno mi piaceva e vinceva, l'altro mi attraeva e avvinceva”³⁶².

361/*vi*, X, 29.40: “Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubet et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum. Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus”.

362/*vi*, VIII, 5.12: “Ita sarcina saeculi, velut somno assolet, dulciter premebar, et cogitationes, quibus meditabar in te, similes erant conatibus expergisci volentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. Et sicut nemo est, qui dormire semper velit, omniumque sano iudicio vigilare praestat, differt tamen plerumque homo somnum excutere, cum gravis torpor in membris est, eumque iam displicentem carpit libentius, quamvis surgendi tempus advenerit: ita certum habebam esse melius tuae

Nell'esperienza agostiniana della lotta alle tentazioni si rivela pienamente l'impotenza umana di fronte alle radici del peccato: per quanto l'anima desideri opporsi ad esse non può che rivelare la propria costitutiva insufficienza. Essa è in grado di imporre il proprio volere al corpo, ma si rivela incapace di realizzare ciò che desidera mostrando in ciò la propria impotenza:

“Nelle tempeste dell'esitazione facevo con la persona molti dei gesti che gli uomini talvolta vogliono, ma non valgono a fare, o perché mancano delle membra necessarie, o perché queste sono avvinte da legami, inerti per malattia o comunque impediti. Mi strappai cioè i capelli, mi percossi la fronte, strinsi le ginocchia fra le dita incrociate, così facendo perché lo volevo. Avrei potuto volere e non fare, se le membra non mi avessero ubbidito per impossibilità di muoversi. E mentre feci molti gesti per i quali volere non equivaleva a potere, non facevo il gesto che mi attraeva d' un desiderio incomparabilmente più vivo e che all'istante, appena voluto, avrei potuto, perché all'istante, appena voluto, l'avrei certo voluto”³⁶³.

La tematizzazione della trattazione agostiniana del male morale richiederà pertanto un'ulteriore determinazione della natura della colpa che lasci emergere il concreto sorgere del peccato nella fragilità dell'anima umana. Sarà pertanto necessario mostrare l'opporli di quest'ultima ai desideri della carne e l'insufficienza della stessa nel resistere alle tentazioni:

“Ammalato nello spirito di questa malattia, mi tormentavo fra le accuse che mi rivolgevo da solo, assai più aspre del solito, e i rigiri e le convulsioni entro la mia catena, che ancora non si spezzava del tutto, che sottile ormai mi teneva, ma pure mi teneva (...) Mi dicevo fra me e me: «Su, ora è il momento di agire»; a parole ero ormai incamminato verso la decisione e stavo già quasi per agire, e non agivo. Non ricadevo però al punto di prima: mi fermavo vicinissimo e prendevo lena. Seguiva un altro tentativo uguale al precedente, ancora poco ed ero là, ancora poco e ormai toccavo, stringevo la meta. E non c'ero, non toccavo, non stringevo nulla. Esitavo a morire alla morte e a vivere alla vita. Aveva maggiore potere su di me il male inoculato, che il bene inusitato.

caritati me dedere quam meae cupiditati cedere; sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vincebat”.

363/ivi, VIII, 8.20: “Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent, si aut ipsa membra non habeant aut ea vel conligata vinculis vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia volui, feci. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse: et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem”.

L'istante stesso dell'attesa trasformazione quanto più si avvicinava, tanto più atterriva, non al punto di ributtarmi indietro e farmi deviare, ma sí da tenermi sospeso³⁶⁴.

Tale analisi renderà visibile nella scissione del volere l'origine dell'impotenza dell'anima umana e cancellerà ogni traccia della possibile presenza del paradigma psicologico manicheo al fondo della teodicea morale agostiniana. Ciò costituirà l'orizzonte essenziale per tracciare la natura della insufficienza del volere dell'uomo nella necessità imposta dall'abitudine e dal peccato di Adamo che rappresentano gli elementi fondamentali della concezione agostiniana della volontà impotente. Essi segnano l'emergere della necessità della grazia divina e della specificità del suo operato coincidente con la ricostituzione della natura umana corrotta dal peccato adamitico.

Alla luce dei rilievi svolti è ora possibile delineare l'orizzonte teorico delle seguenti analisi. Nello sforzo di tematizzare la riflessione agostiniana sul male morale presente nelle *Confessioni* è necessario, in primo luogo, delimitare lo spazio tematico racchiuso nel motivo agostiniano della lotta alle tentazioni che renderà possibile evidenziare le specifiche dimensioni della caduta umana e l'emergere della natura dell'atto peccaminoso nel suo manifestarsi. Momento successivo dell'analisi sarà la tematizzazione della natura dell'ordine divino nella sua duplicità di comando che impone all'uomo l'amore dell'eterno e nella sua dimensione etica che rende visibile la fragilità dell'anima umana nell'adempiere il volere del Signore. Passo conclusivo dell'indagine sarà tracciare la condizione di impotenza della volontà in rapporto alla colpa adamitica e alla necessità del soccorso della grazia divina. L'analisi si articolerà pertanto in tre momenti: lotta alle tentazioni, ordine divino, volontà impotente. Saremo così fedeli all'indagine agostiniana cogliendone le direzioni essenziali.

364/*vi*, VIII, 11.25: "Sic aegrotabam et excruciarbar accusans memet ipsum solito acerbius nimis ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen (...) Dicebam enim apud me intus: «Ecce modo fiat, modo fiat», et cum verbo iam ibam in placitum. Iam paene faciebam et non faciebam nec relabebam tamen in pristina, se de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque adtingebam et tenebam : et non ibi eram nec adtingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum, punctumque ipsum temporis, quo aliud futurus eram, quanto proprius admovebatur, tanto ampliore in cutiebat orrore, sed non recutiebat retro nec avertebat, sed suspendebat".

La lotta alle tentazioni

La determinazione dei caratteri essenziali dell'azione malvagia richiede, come già accennato, l'analisi degli elementi racchiusi nella tematizzazione agostiniana della lotta alle tentazioni. È in tal senso necessario approfondire il motivo agostiniano dello scontro con i desideri della carne e dell'anima procedendo da una preliminare indicazione degli stessi che muova dalla prima esplicitazione dell'ordine della continenza divino:

“Mi comandi certamente di astenermi dai desideri *della carne* e dai desideri *degli occhi* e dall'ambizione *del mondo*”³⁶⁵. Come evidente dalle parole agostiniane la sfera dell'azione è racchiusa nello sforzo dell'anima di frenare le dimensioni del desiderio indicate ed è pertanto necessario procedere a individuare i caratteri essenziali delle tre radici del peccato.

Cogliere il senso della riflessione agostiniana relativa alla lotta alle tentazioni richiede una preliminare considerazione di alcuni elementi formali dell'analisi agostiniana in questione. È interessante soffermarsi sull'ordine della tematizzazione agostiniana delle fonti della colpa. Il senso di quest'ultimo va infatti scorto, per I. Bochet, non semplicemente alla luce della fedeltà agostiniana alle parole del Vangelo di Giovanni, bensì in rapporto alla direzione specifica dell'analisi di Agostino che nel suo articolarsi procede verso la dimensione interiore del peccato. Ciò traspare chiaramente non solo nello spostamento dell'analisi agostiniana dalla tematizzazione dei desideri della carne alla curiosità, ma in modo più chiaro nella riflessione di Agostino relativa alla superbia. Nel procedere delle considerazioni agostiniane dal rischio racchiuso nella lode degli uomini alla minaccia dell'autocompiacimento come fonte del peccato diviene visibile la specifica direzione dell'analisi di Agostino: “L'ordre choisi par Augustin pour exposer ces diverses convoitises semble déjà significatif: certes, il est apparemment déterminé par le verset de Saint Jean, mais un examen attentif révèle qu'Augustin va du plus charnel au plus spirituel, du plus grossier au plus raffiné, du plus extérieur au plus intérieurs. Les plaisirs de l'ouïe ou de la vue sont plus délicats que la gourmandise ou l'ivrognerie! Quant à la curiosité, elle utilise certes les senses, mais elle se

365Agostino, *Confessiones*, X, 30.41: “Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi”.

définit d'abord comme un avidité de l'esprit: depoius le goût encore grossier des spectacles, du théâtre, jusqu'au désir des prodiges spirituels. Enfin, l'analyse de l'*ambitio saeculi* procède du même du plus extérieur au plus intérieur: du goût des louanges qui nous viennes d'autrui au frivole contentement de soi"³⁶⁶.

Allo stesso modo è interessante sottolineare come nell'analisi delle radici del peccato Agostino non si limiti a operare un'enumerazione delle fonti della colpa, ma articoli la riflessione in questione alla luce della propria esperienza personale. Ciò emerge con evidenza nella determinazione agostiniana del criterio di analisi delle radici del peccato che viene delineato nella capacità di resistere alle scaturigini della colpa. Si tratta di un rilievo che non costituisce semplicemente un approfondimento della natura metodologica dell'indagine agostiniana, ma permette di delineare preliminarmente il carattere essenziale delle fonti del peccato, che coincide, nelle analisi della studiosa, con la loro capacità di asservire il volere umano: "La manière dont Augustin présente ces diverses convoitises mérite aussi d'être remarquée: il ne s'agit pas d'une énumération générale qui vaudrait pour quiconque, mais d'un véritable examen de conscience; Augustin s'interroge sur la manière dont il est personnellement concerné par cette triple convoitise. Or cet examen suppose un critère de discernement; Augustin utilise surtout le suivant: "pouis-je ou non me passer de tel plaisir?" Le degré de désagrément éprouvé en cas de privation mesure, en effet, le degré d'attachement. Le choix de ce critère est significatif: il nous révèle un aspect fondamental de la convoitise: elle est un désir dont le sujet est devenu esclave, tout en se complaisant dans cet esclavage"

³⁶⁷.

Il "nome" agostiniano per la prima tipologia di desideri con i quali l'anima è chiamata a misurarsi individua come desideri della carne la prima scaturigine della colpevolezza umana. In essa sono racchiusi il desiderio sessuale, la fame e la sete e l'amore dell'olfatto, dell'udito e della vista per le creature. Per cogliere i caratteri essenziali di tali forme del desiderio, e determinare adeguatamente la natura dell'azione colpevole e dell'amore ordinato ad esse

366I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982, p. 42. Quanto al tema agostiniano della lotta alle tentazioni cfr. I. Bochet, *Animae medicina: la libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile* (Atti dell'VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 143-176.

367Ivi, p. 43.

correlato, è essenziale muovere dall'analisi di una delle possibili forme assunte dalla brama della carne e scorgerne gli elementi comuni alle altre direzioni del desiderio sensibile. L'amore per le creature e il rivolgersi ad esse in cerca del piacere offerto può essere colto infatti in via preliminare, e nella sua concretezza, nella riflessione agostiniana relativa all'amore degli occhi da intendersi come il desiderio umano di belle forme:

“Rimane il piacere di questi occhi della mia carne. Ne farò una confessione, che vorrei giungesse alle orecchie del tuo tempio, orecchie fraterne e pietose. Così concluderemo le tentazioni della concupiscenza carnale che ancora mi assalgono, mentre gemo e desidero *essere rivestito della mia abitazione celeste*. Gli occhi amano le forme belle e varie, i colori nitidi e ridenti”³⁶⁸.

368Agostino, *Confessiones*, X, 34.51: “Restat voluptas oculorum istorum carnis meae, de qua loquor confessiones, quas audiant aures templi tui, aures fraternae ac piaae, ut concludamus temptationes concupiscentiae carnis, quae me adhuc pulsant ingemescentem et habitaculum meum, quod de caelo est, superindui cupientem. Pulchras formas et varias, nitido set amoenos colores amant oculi”. La tematizzazione agostiniana del problema del corpo, e, più specificamente, l'individuazione dei punti essenziali da sviluppare in un'analisi che voglia fare della riflessione agostiniana sulla corporeità il proprio tema specifico, trova nelle riflessioni dedicate da G. Madec al motivo in questione importanti spunti. L'analisi dello studioso mira a individuare i punti nodali della nozione agostiniana di corporeità evidenziando nel neoplatonismo e nel cristianesimo la duplice matrice degli elementi essenziali della nozione agostiniana considerata. Più precisamente, per G. Madec, al fine di cogliere la specificità del concetto agostiniano di corpo è in primo luogo essenziale tracciare il senso del confronto di Agostino con le riflessioni porfiriane e plotiniane dedicate al motivo indicato. Tale analisi trova nella determinazione della specificità della posizione agostiniana relativa alla conversione l'elemento che lascia emergere la continuità e la distanza di Agostino dall'orizzonte filosofico neoplatonico. Quest'ultimo, specificamente nella sua declinazione porfiriana, rappresenta il motivo della conversione come allontanamento dal corporeo e dal sensibile, sancendo in tal modo un dualismo radicale tra spirito e materia. Agostino, al contrario, pur facendo proprio il motivo neoplatonico del ritorno all'interiorità, concepisce tale movimento come il ristabilirsi del rapporto gerarchico tra anima e corpo. Il dualismo tra l'elemento psichico e l'elemento materiale presenti nell'uomo viene così ad assumere il carattere di una dimensione storica e non costitutiva dell'umano. Esso è in tal senso espressione del peccato di Adamo e non dell'originaria natura dell'uomo. In quest'ultima il retto rapporto tra lo spirituale e il materiale è segnato dal dominio del primo sul secondo: “Dualisme pourtant? Oui; à mes yeux toute religion (ou toute philosophie) du salut est dualiste: il s'agit de sortir d'une situation de perdition qui est anormale. Mais s'il y a dualisme au sens péyoratif du mot, si le corporel, le sensible, le temporel ont un effect d'enfermement, c'est dans la condition présent de

Tale desiderio, che mira alla propria soddisfazione nella ricerca della bellezza sensibile, rivolge l'uomo sulle cose e ne vede la dispersione nell'ente:

“Quante cose, da non poterle enumerare, gli uomini aggiunsero alle naturali attrattive degli occhi mediante varie arti e mestieri nelle vesti, nelle calzature, in vasi e prodotti d'ogni genere, e poi nei dipinti e nelle diverse raffigurazioni che vanno ben oltre la necessità, la misura e un significato pio! Seguendo esteriormente le loro creazioni, gli uomini abbandonano interiormente il loro Creatore e distruggono ciò che di loro creò”³⁶⁹.

l'homme, affectée par la péché; c'est un dualisme de fait, non de principes, un dualisme historique et existentiel, qui est à surmonter ou à réduire. L'antrophologie d'Augustin est donc dynamique, animée par l'élan de spiritualité qui caractérise l'homme même, parce qu'il est créé à l'image de Dieu. Le spiritualisme porphyrien, par l'opposition radicale de l'intériorité spirituelle et l'extériorité corporelle, a certainement inspiré la phénoménologie augustinienne du péché: en se détournant de son bien intérieur qui est Dieu, l'âme s'enfle au dehors, se vide et s'épuise en s'asservissant au corps. Augustin dit même, une fois, qu'elle se corporalise: «quodam modo corascit»; elle somatise, dirait-on peut-être de nos jours (...) L'âme (le moi, l'esprit) doit se retourner pour rétablir la hiérarchie, le bon ordre de l'être: le corps, l'âme, Dieu. Ce retournement: *Epistrophè*, est la condition de la *Metanoia*, le changement d'esprit. C'est la conversion, théoriquement. Mais dans la pratique, dans la réalité, c'est une autre histoire, celle d'Adam et de tous les fils d'Adam”. La riflessione relativa agli elementi di continuità e di distanza tra la concezione neoplatonica del corpo e la posizione agostiniana ha lasciato emergere la presenza dell'elemento cristiano al fondo della nozione qui considerata. In merito a tale matrice della nozione agostiniana di corporeità G. Madec individua una pluralità di elementi tematici da sviluppare nell'ottica di un ulteriore perfezionamento della ricerca in questione. In tal senso lo studioso francese declina il tema del corpo in una pluralità di direzioni che eccedono la semplice coincidenza di quest'ultimo con l'elemento somatico. È in tal senso necessario per cogliere adeguatamente il diverso configurarsi del motivo della corporeità nel pensiero di Agostino, tematizzare non solo il delinearsi della riflessione agostiniana sulla sessualità, ma, al tempo stesso, il configurarsi dell'ermeneutica agostiniana delle Sacre Scritture e più precisamente il misurarsi di Agostino con i luoghi del testo sacro caratterizzati dalla presenza di antropomorfismi. Tale declinazione della riflessione sull'elemento cristiano della nozione agostiniana di corporeità rappresenta, d'altronde, solo uno dei possibili ambiti di indagine. In tal senso G. Madec suggerisce la necessità di problematizzare i luoghi delle epistole paoline relativi al tema del corpo al centro delle riflessioni agostiniane. Essenziale si rivela inoltre, per lo studioso francese, delineare il duplice uso del termine cuore all'interno dell'opera filosofica di Agostino evincendo nella continuità con il motivo biblico dell'elemento somatico e nella distinzione tra l'uomo esteriore e l'uomo interiore la specifica

L'amore per il creato non è d'altronde per se stesso indice della colpevolezza umana e, in tal senso, l'opposizione ai desideri della carne non viene a coincidere con la loro soppressione bensì con una specifica natura del loro modularsi che non ne assolutizza la ricerca trasformandola in un fine assoluto, ma scorge nel rivolgersi al creato l'occasione per rendere lode al Signore:

“Ma io, Signore mio e onore mio, traggio anche di qui un inno per te e una lode da offrire in sacrificio a Chi sacrifica per me. La bellezza che attraverso l'anima si trasmette alle mani dell'artista proviene da quella bellezza che sovrasta le anime, cui l'anima mia sospira *giorno e notte*. Ma chi fabbrica e cerca le bellezze esteriori, trae di là la norma per giudicarne il valore, non trae di là la norma per farne buon uso”³⁷⁰.

Gli elementi emersi nell'amore umano per la bellezza delle forme e delle figure dell'ente finito trovano espressione parimenti nelle diverse direzioni del desiderio della carne che riversa l'uomo nell'ente. Come per l'amore delle forme, così per il desiderio sessuale, la gola, l'olfatto e l'udito la resistenza opposta dall'io alla caduta non viene a configurarsi come un'opposizione assoluta all'amore del finito, ma si delinea come una sua corretta determinazione; esemplari, in tal senso, si rivelano le riflessioni agostiniane relative all'amore umano per la musica. Soffermandosi nella sua analisi delle radici del peccato sul rischio insito direzione dell'indagine indicata. Temi di pari interesse da porre al centro dell'analisi relativa alla nozione considerata sono il motivo agostiniano del corpo collettivo, da intendersi come dimensione della corporeità distinta dalla somaticità dell'individuo, e il tema del corpo verbale del testo delle *Confessioni* inteso come aspetto costitutivo dell'opera agostiniana. In proposito cfr. G. Madec, *Lectures augustiniennes*, Paris, 2001, pp. 261 e sgg. Quanto all'influenza della filosofia neoplatonica nell'elaborazione agostiniana della nozione di corporeità interessanti si rivelano le osservazioni di A. H. Armstrong. Più precisamente la studiosa, delineando la necessità di liberare la filosofia neoplatonica dalle prospettive che ne sottolineano unicamente gli elementi di opposizione al corpo e al mondo sensibile, individua nel neoplatonismo la radice della positiva attitudine agostiniana al finito: “I still think, though, that even on this assumption, it would be only fair to say that Augustine, whatever the defects of his thought in this or other ways and period of his life, *when seen in the context of his own time and compared with his contemporaries*, appears on the whole, like other Christian Platonist, moderate, humane and positive in his attitude to this world and to the body”. Cfr. A. H. Armstrong, «Neoplatonic valuations of Nature, Body and Intellect», «Augustinian studies», 3, 1972, p. 39.

nel canto che accompagna la lettura delle Sacre Scritture, Agostino pone in evidenza l'ambivalenza della musica che se per un verso può attrarre a sé l'attenzione dell'ascoltatore facendolo distogliere dal messaggio divino, può, al tempo stesso, rivelarsi uno strumento essenziale per elevarlo a Dio:

“Così ondeggio fra il pericolo del piacere e la constatazione dei suoi effetti salutarì, e inclino piuttosto, pur non emettendo una sentenza irrevocabile, ad approvare l'uso del canto in chiesa, con l'idea che lo spirito troppo debole assurga al sentimento della devozione attraverso il diletto delle orecchie. Ciò non toglie che quando mi capita di sentirmi mosso più dal canto che dalle parole cantate, confessi di commettere un peccato da espiare, e allora preferirei non udir cantare. Ecco il mio stato”³⁷¹.

La giusta misura per l'amore dei canti che accompagnano la lettura delle Sacre Scritture è dunque l'elevazione all'amore del Signore e non la gioia per il diletto che esse procurano. Ancora una volta la dimensione specifica del desiderio del finito viene a coincidere con l'amore dell'eterno e dunque con il suo definirsi secondo l'ordine divino.

369*Ivi*, X, 34.53: “Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibus, calciamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad inlecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt”.

370*Ibidem*: “At ego, Deus meus et decus meus, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrifico laudem sacrificatori meo, quoniam pulchra traiecit per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte. Sed pulchritudinum exteriorum operadores et sectatores inde trahunt adprobandi modum, non autem inde trahunt utendi modum”.

371*Ivi*, X, 34.50: “Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis magisque adducor non quidem inretractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis adsurgat. Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor et tunc mallet non audire cantantem. Ecce ubi sum!”.

La seconda radice del male coincide invece, nell'analisi agostiniana, con la curiosità, il desiderio dell'anima di conoscere le realtà che la circondano per il puro fine di far esperienza di qualcosa di ignoto:

“S’aggiunge un’altra forma di tentazione, pericolosa per molteplici ragioni. Esiste infatti nell’anima, oltre la concupiscenza della carne, che risiede nella soddisfazione voluttuosa di tutti i sensi, cui si asserviscono rovinosamente quanti si allontanano da te, una diversa bramosia, che si trasmette per i medesimi sensi del corpo, ma tende anziché al compiacimento della carne, all’esperienza mediante la carne. E’ la curiosità vana, ammantata del nome di cognizione e di scienza. Risiedendo nel desiderio di conoscere, ed essendo gli occhi, fra i sensi, lo strumento principe della conoscenza, l’oracolo divino la chiamò *concupiscenza degli occhi*”³⁷².

Agostino approfondisce ulteriormente i rilievi relativi alla concupiscenza degli occhi chiarendo l’origine del nome della seconda radice del peccato, e precisando il differente ruolo della sensibilità nelle prime due fonti della colpa. Si fa così evidente come sia il primato della vista l’elemento che consente di individuare la ragione della denominazione della seconda scaturigine del peccato e di indicare come “vedere” le diverse forme assunte dalla percezione nella conoscenza dell’ente:

“La vista infatti appartiene propriamente agli occhi, ma noi parliamo di vista anche per gli altri sensi, quando li usiamo per conoscere. Non diciamo: «Ascolta quanto luccica», oppure: «Odora come brilla», oppure: «Assapora come splende», oppure: «Tocca come rifulge»; in tutti questi casi si dice sempre «Vedi». Non solo diciamo: «Vedi quanto riluce», per le sensazioni cioè che gli occhi soli possono avere; ma anche: «Vedi che suono, vedi che odore, vedi che sapore, vedi che ruvido». Perciò questa esperienza sensoriale viene chiamata, come dissi, *concupiscenza degli occhi*, perché l’ufficio di vedere, prerogativa degli occhi, viene usurpato anche dagli altri sensi per analogia, quando esplorano un oggetto per conoscerlo”³⁷³.

372Ivi, X, 35.54: “Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa. Praeter enim concupiscentiam carnis, quae inest in delectatione omnium sensuum et voluptatum, cui serventes depereunt qui longe se faciunt a te, inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, concupiscentia oculorum eloquio divino adpellata est”.

373Ibidem: “Ad oculos enim proprie videre pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in caeteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus: audi quid rutillet, aut: olefac quam niteat, aut: gustat quam splendeat, aut: palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.

I sensi, che nella prima radice del peccato si vedono rivolti alle creature nel loro desiderio di piacere, e che quindi amano nel finito quanto di desiderabile vi è in esso, nella curiosità cercano invece anche l'opposto per il puro desiderio umano di fare esperienza di qualcosa di ignoto:

“Ora si può distinguere più chiaramente quale sia la parte del piacere, e quale quella della curiosità nell'azione dei sensi. Il piacere cerca la bellezza, l'armonia, la fragranza, il sapore, la levigatezza; la curiosità invece ricerca anche sensazioni opposte a queste, per saggiarle; non per affrontare un fastidio, ma per la bramosia di sperimentare e conoscere”³⁷⁴.

Espressione di tale tensione dell'animo, che vede il volgersi dell'uomo verso l'ente finito e ne individua il cieco amore per le cose, sono l'interesse per lo straordinario e il mostruoso, come la passione per la conoscenza della realtà, in cui l'uomo volge la mente unicamente al creato e si distoglie dal suo artefice eterno:

“Cos'ha di piacevole la visione di un cadavere dilaniato, che ti fa inorridire? Eppure, non appena se ne trova uno in terra, tutti accorrono ad affliggersi, ad impallidire, e temono addirittura di vederlo in sogno, quasi fossero costretti a vederlo da svegli, o fossero indotti dalla promessa di uno spettacolo ameno. La stessa cosa accade per gli altri sensi, ma sarebbe lunga la rassegna. Da questa perversione della curiosità derivano le esibizioni di ogni stravaganza negli spettacoli, le sortite per esplorare le opere della natura fuori di noi, la cui conoscenza è per nulla utile, e in cui gli uomini cercano null'altro che il conoscere”³⁷⁵.

Dicimus autem non solum: vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, sed etiam: vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur, quia videnti officium, in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant”.

374/*vi*, X, 35.55: “Ex hoc autem evidentius discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus quod voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria temtandi causa non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidine”.

375/*vi*, X, 35.54: “Quid enim voluptates habet videre in laniato cadavere quod exhorreas? Et tamen sicubi iaceat, concurrunt, ut contristentur, ut palleant. Timent etiam, ne in somnis hoc videant, quasi quisquam eos vigilantes videre coegerit aut pulchritudinis ulla fama persuaserit. Ita et in caeteris sensibus, quae persequi longum est. Ex hoc morbo cupiditatis in spectaculis exhibentur quaeque miracula. Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operata proceditur, quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cupiunt ”.

Come nell'opposizione ai desideri della carne così anche nello scontro umano con la *vana curiositas* il compito dell'anima non viene a coincidere con la totale negazione del desiderio di conoscere il finito, ma con il suo indirizzarsi all'eterno per rendere grazia al Creatore della perfezione della sua opera. In tal caso, d'altronde, l'anima è posta nella necessità di misurarsi con le tendenze che hanno in essa stessa la propria origine e vede il riproporsi del dominio del migliore sul peggiore nell'opposizione della mente alle tendenze ad essa subordinate di cui la curiosità è parte:

“eppure chi può enumerare le moltissime miserie risibili che tentano ogni giorno la nostra curiosità, e le molte volte che cadiamo? Quanto spesso, partiti col tollerare un racconto futile per non offendere la debolezza altrui, a poco a poco vi tendiamo gradevolmente l'orecchio! Se non assisto più alle corse dei cani dietro la lepre nel circo, però in campagna, se vi passo per caso, mi distoglie forse anche da qualche riflessione grave e mi attira quella caccia; non mi costringe a deviare il corpo della mia cavalcatura, ma l'inclinazione del mio cuore sì; e se tu non mi ammonissi tosto con la mia già provata debolezza a staccarmi da quello spettacolo per elevarmi a te con altri pensieri, o a passare oltre sprezzantemente, resto là come un ebete vano”³⁷⁶.

Opporsi alla curiosità non significa dunque operare una negazione assoluta della stessa, ma tenerla nel limite ontologico della perfezione della forma divina impressa nell'uomo amando il desiderio della conoscenza nella sua retta dimensione.

La terza radice del peccato viene individuata da Agostino nella superbia, il desiderio di essere temuti e amati dagli uomini per la gioia che le lodi e la paura altrui ci donano. Tale cieco desiderio, che vide Adamo soccombere al consiglio del maligno e segnò la morte e la servitù del genere umano, vede la creatura abbandonare il creatore:

“Ma davvero, Signore, tu che sei il solo a signoreggiare senza burbanza, perché *sei il solo* vero Signore senza signori, davvero mi sono liberato anche da questo terzo genere di tentazione, se mai

376 *Ivi*, X, 35.57: “Verum tamen in quam multis minutissimis et contemtibilibus rebus curiositas cotidie nostra temtetur et quam saepe labamur, quis enumerat? Quotiens narrantes inania primo quasi toleramus, ne offendamus infirmos, deinde paulatim libenter advertimus. Canem currentem post leporem iam non specto, cum in circo fit; at vero in agro, si casu transeam, averit me fortassis et ab aliqua magna cogitatione atque ad se convertit illa venatio, non deviare cogens corpore iumentum, sed cordis inclinatione, et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea cito admoneas aut ex ipsa visionem per aliquam considerationem in te adsurgere aut totum contemnere atque transire, vanus habesco”.

si può essere liberati in tutta questa vita: ossia dal desiderio di farsi temere e amare dagli uomini senza altro motivo, se non di trarne un godimento che non è un godimento?”³⁷⁷.

Tale desiderio dell'anima vede l'uomo individuare nell'umanità l'orizzonte del proprio vivere e segna l'emergere della dimensione della deformità come rischio radicale. Nell'amore smodato per il giudizio umano viene a tracciarsi un'altra forma del desiderio peccaminoso dell'ente che ora viene a delinearsi in tutta la sua pluralità di dimensioni:

“Certi impegni del consorzio umano ci costringono a farci amare e temere dagli uomini; quindi l'avversario della nostra vera felicità incalza e dissemina ovunque i lacci dei *Bravo! Bravo!*, per prenderci a nostra insaputa mentre li raccogliamo con avidità, per staccare la nostra gioia dalla tua verità e attaccarla alla menzogna degli uomini”³⁷⁸.

Ancora una volta l'anima è chiamata a frenare la radice del peccato non cancellandola, ma piegandola alla modulazione conforme all'amore dell'eterno e dunque assoggettandola all'ordine della perfezione divina dell'ente. Anche in tale scontro con il desiderio umano di essere temuti e amati dagli uomini la mente è richiamata al dominio su se stessa e sulle parti inferiori di sé:

“Chi vuole la lode degli uomini col tuo biasimo, non sarà difeso dagli uomini al tuo giudizio né sottratto alla tua condanna. Quando non *si loda un peccatore per le brame della sua anima* e non *si benedice un ingiusto*, bensì si loda un uomo per qualche dono ricevuto da te, se costui si rallegra nella lode più del possesso del dono per cui è lodato, anche costui è lodato con tuo biasimo, ed è migliore chi loda di chi è lodato. Al primo piacque in un uomo il dono di Dio, al secondo piacque maggiormente il dono di un uomo che di Dio”³⁷⁹.

377Ivi, X, 36.59: “Sed numquid, Domine, qui solus sine tyfo dominaris, quia solus verus Dominus es, qui non habes dominum, numquid hoc quoque tertium temptationis genus cessavit a me aut cessare in hac tota vita potest, timeri et amari velle ab hominibus non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium?”.

378Ibidem: “Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae ubique spargens in laqueis euge, euge, ut, dum avidè colligimus, incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallaciam ponamus ”.

Ma in tale scontro l'uomo rivela in pieno la propria fragilità; di fronte alle lodi l'animo umano resta infatti incerto nel dire se la ragione della gioia che prova sia da attribuire al suo amore per la verità o al suo desiderio di incontrare il consenso del mondo:

“Cosa confessarti dunque, Signore, per questa specie di tentazione? Cos'altro, se non che mi compiaccio delle lodi? Più della verità però, che delle lodi. Richiesto di scegliere fra uno stato di follia e di errori d'ogni genere, con la lode di tutti gli uomini, oppure di equilibrio e sicuro possesso della verità, con il biasimo di tutti, so quale scelta farei; però vorrei che l'approvazione di una bocca estranea non accrescesse neppure di poco il godimento che ogni bene mi procura. Invece, lo confesso, non solo l'approvazione lo accresce, ma il biasimo lo diminuisce”³⁸⁰.

L'analisi del motivo agostiniano della lotta alle tentazioni si è dunque rivelata decisiva alla luce del delinearsi in essa della realtà del male morale nella pluralità delle sue dimensioni e nell'unità della sua natura. Tale preliminare circoscrivere l'orizzonte della colpa ha inoltre permesso di scorgere le linee essenziali degli atti peccaminosi colti ora in rapporto alla loro radice e al loro manifestarsi: si tratta di un'indagine che si è inoltre rivelata determinante per delineare gli elementi fondamentali del motivo agostiniano della continenza scorto ora nella sua dimensione costitutiva e sottratto al carattere di pura opposizione ai desideri della carne e dell'anima. Alla luce dei rilievi svolti è ora necessario procedere a determinare la duplice natura dell'ordine divino colto tanto nella sua dimensione contenutistica unitaria quanto in

379 *Ibidem*: “Quis laudari vult ab hominibus vituperante te, non defendetur ab hominibus iudicante te nec eripietur damnante te. Cum autem non peccator laudatur in desideriis animae suae nec qui iniqua gerit benedicatur, sed laudatur homo propter aliquod donum, quod dedisti ei, at ille plus gaudet sibi laudari se quam ipsum ipsum donum habere; unde laudatur, etiam iste te vituperante laudatur, et melior iam ille, qui laudavit quam iste, qui laudatus est. Illi enim placuit in homine donum Dei, huic amplius placuit donum hominis quam Dei”.

380 *Ivi*, X, 37.61: “Quid igitur in hoc genere temptationis, Domine, confiteor? Quid, nisi delectari me laudibus? Sed amplius ipsa veritate quam laudibus. Nam si mihi proponatur, utrum malim furens aut in omnibus rerum errans ab omnibus hominibus laudari an constans et in veritate certissimus ab omnibus vituperari, video quid eligam. Verum tamen nollem, ut vel auget mihi gaudium cuiuslibet boni mei suffragatio oris alieni. Sed auget, fateor, non solum, sed et vituperatio minuit”.

rapporto al definirsi dell'orizzonte etico della continenza che verrà a costituire l'indice preliminare per porre la problematica della volontà scorta alla luce della dimensione del peccato e definita sotto il segno dell'impotenza. Emergerà così il duplice aspetto essenziale del nesso tra esistenza e colpa inteso in rapporto al motivo agostiniano della vita come prova e in relazione all'insufficienza del volere umano nello scontro quotidiano con le fonti del peccato.

L'ordine divino

La determinazione della natura del peccato e l'emergere delle diverse dimensioni del suo manifestarsi rendono ora possibile scorgere i caratteri essenziali dell'azione conforme al volere divino e della colpa umana: alla luce di tali elementi è ora possibile procedere a delineare ulteriormente il senso del peccato e la natura del comando del Signore muovendo da un approfondimento degli aspetti essenziali racchiusi nelle analisi agostiniane della lotta alle tentazioni. Ciò renderà possibile, al tempo stesso, cogliere l'orizzonte agostiniano dell'amore ordinato e determinare il senso dell'ordine divino che impone alla creatura di tenersi nei limiti della misura ontologica impressa dal Creatore.

Al fine di accedere a tale duplice dimensione della riflessione agostiniana è pertanto essenziale problematizzare alcuni rilievi fondamentali racchiusi nello scontro con le radici del peccato. Delineando il motivo della lotta ai desideri della carne, declinato in rapporto allo scontro con il piacere degli occhi, Agostino indica il senso del giusto limite dell'amore per il finito:

“Questa è la Luce, è l'unica Luce, e un'unica cosa coloro che la vedono e l'amano. Viceversa questa luce corporale di cui stavo parlando insaporisce la vita ai ciechi amanti del secolo con una dolcezza suadente, ma pericolosa. Quando invece hanno imparato a lodarti anche per essa, *Dio creatore di tutto*, l'attirano nel tuo inno anziché farsi catturare da lei nel loro sonno”³⁸¹.

L'agire umano è infatti colpevole quando, soggiacendo ai desideri della carne, ama il finito per se stesso e non per amore di Dio. Lo scontro con la prima delle tre radici della colpa mostra la propria essenziale minaccia nelle riflessioni agostiniane relative alla gola:

“Tu mi hai insegnato ad accostarmi agli alimenti per prenderli come medicinali. Senonché, nel passare dalla molestia del bisogno all'appagamento della sazietà, proprio al passaggio mi attende, insidioso, il laccio della concupiscenza. Il passaggio stesso è un piacere e non ve n'è altro per

381Ivi, X, 34.52: “Ipsa est lux, una est et unum omnes, qui vident et amant eam, At ista corporalis, de qua loquebar, inlecebrosa ac periculosa dulcedine condit vitam saeculi caecis amatoribus. Cum autem et de ipsa laudare te norunt, Deus creator omnium, adsumunt eam in hymno tuo, non absumuntur ab ea in somno suo: sic esse cupio”.

passare ove ci costringe a passare il bisogno. Sebbene io mangi e beva per la mia salute, vi si aggiunge come ombra una soddisfazione pericolosa che il più delle volte cerca di precedere, in modo da farmi compiere per essa ciò che dico e voglio fare per la salute. La misura non è la stessa nei due casi: quanto basta per la salute è poco per il piacere, e spesso non si distingue se è la cura indispensabile del corpo, che invoca altro aiuto, o la soddisfazione ingannevole della gola, che, sotto, richiede un servizio”³⁸².

Allo stesso modo, nella trattazione agostiniana della seconda radice della colpevolezza umana emergono elementi che rendono possibile scorgere la natura dell’azione giusta nella retta modulazione dell’amore del finito:

“Che dico, se spesso mi attira, mentre siedo in casa, una tarantola che cattura le mosche, o un ragno che avvolge nelle sue reti gli insetti che vi incappano? Per il fatto che sono animali piccoli l’azione che si compie non è la medesima? Di là passo, sì, a lodare te, creatore mirabile, ordinatore di tutte le cose; ma non è questa la mia intenzione all’inizio. Altro è l’alzarsi prontamente, altro il non cadere”³⁸³.

Ancora una volta è evidente come la colpevolezza dell’atto non risieda nel rivolgersi dell’uomo alla creatura, ma nell’assolutizzazione di tale tensione verso il mutevole che si fa dimenticare di Dio. Il limite del peccato è dunque tracciato da Agostino nell’amore smodato del finito.

382*Ivi*, X, 31.44: “Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeatur, quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi ac bibendi, adiungit se tamquam pedisequa periculosa iucunditas et plerumque praeire conatur, ut eius causa fit, quod salutis causa me facere vel dico vel volo. Nec idem modus utriusque est nam quod saluti satis est, delectationi parum est, et saepe incertum fit, utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat an voluptaria cupiditas fallacia ministerium suppetat ”.

383*Ivi*, X, 35.57: “Quid cum me domi sedentem stelio muscas captans vel aranea retibus suis inruentes implicans saepe intentum facit? Num quia parva sunt animalia, ideo non res eadem geritur? Pergo indem ad laudandum te, creatorem mirificum atque ordinatorem rerum omnium, sed non inde esse intentus incipio. Aliud est cito surgere, aliud est non cadere”.

Gli aspetti emersi nelle analisi agostiniane relative alle prime due radici della colpevolezza umana trovano esiti identici nelle riflessioni dedicate da Agostino alla superbia come terza fonte del male morale. Ancora una volta è l'oltrepassamento del limite del finito che vede il sorgere della deformazione della natura umana. In quest'ultima viene a delinearsi il carattere essenziale dell'amore disordinato:

“Ma noi, Signore, siamo, ecco, il tuo *piccolo gregge*. Tienici dunque, stendi le tue ali, e ci rifugeremo sotto di esse. Sii tu la nostra gloria. Ci si ami per te, e in noi sia temuta la tua parola. Chi vuole la lode degli uomini col tuo biasimo, non sarà difeso dagli uomini al tuo giudizio né sottratto alla tua condanna”³⁸⁴.

Gli elementi tematizzati nelle analisi agostiniane evidenziano dunque come la sfera del peccato coincida con l'amore smodato del finito che inverte il retto nesso di *uti* e *frui* facendo del creato il solo oggetto del desiderio umano. A tal proposito si rivelano particolarmente interessanti le analisi di I. Bochet. La studiosa, soffermandosi sulla riflessione agostiniana relativa alla natura del male morale, evidenzia come la malvagità del volere non dipenda dall'oggetto desiderato, bensì dalla natura dell'amore umano del finito. E' la coincidenza di essere e bene e la necessaria riconduzione degli enti a parti della totalità divina a segnare l'impossibilità di concepire la realtà del male. Non può dunque esservi alcun desiderio reso colpevole dall'amore di una realtà ontologicamente negativa: “C'est grâce à Ambroise et au néoplatonisme qu'Augustin a découvert que le monde *tout entier*- y compris le monde sensible- est un bien. Deux arguments ont ici convaincu Augustin: premièrement, le caractère indissociable de l'être et du bien: être, c'est être bon, toute chose est bonne, du seul faite, qu'elle existe (...) Le deuxième argument est une considération d'ordre esthétique: la contemplation de l'ensemble de la création donne valeur à tel ou tel élément isolé qui pouvait paraître mauvais; le mal n'est donc qu'une dissonance qui se résout, si l'on comprend l'accord, l'harmonie parfaite du tout”³⁸⁵. Per quanto nelle analisi agostiniane sia possibile

384 *Ivi*, X, 36.59: “Nos autem, Domine, pusillus grex tuus ecce sumus, tu nos posside. Praetende alas tuas, et fugiamus sub eas. Gloria nostra tu esto; propter te amemur et verbum tuum timeatur in nobis. Qui laudari vult ab hominibus vituperante te, non defendetur ab hominibus iudicante te nec eripietur damnante te”.

385 I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, cit., pp. 57-58.

evidenziare la frequente contrapposizione tra beni mutevoli e realtà eterne, tale dimensione della riflessione di Agostino non coincide in alcun modo con una riconduzione dell'ente temporale al male: le stesse analisi agostiniane del X libro delle *Confessioni* lasciano evincere come non vi sia traccia di realtà maligne, ma solo di un uso peccaminoso del mutevole: “Il faut donc en conclure que ce n'est pas le monde comme tel qui rende la convoitise mauvaise. Une relecture du Livre X des *Confessions* porrai d'ailleurs nous en convaincre facilement: dans le tableau qu'il fait de la “triple convoitise”, Augustin prend bien soin de souligner que les choses, en elle-mêmes, sont bonnes: les aliments ne sont pas impurs, la musique a des effets salutaires, la beauté des formes et des couleurs n'est pas méprisable. Bien au contraire! Ce serait faire injure à Dieu que de mépriser ce qu'il à créé: on peut pécher par convoitise, mais on peut aussi pécher par trop de sévérité!”³⁸⁶. La malvagità del desiderio non riposa dunque sulla negatività ontologica dell'oggetto desiderato, ma sulla natura del rapporto umano con il finito che è segnato dal sovvertimento dell'ordine di perfezione dell'ente: “Dans un premier temps, Augustin définit la convoitise comme l'amour de la créature, c'est-à-dire d'une nature changeante. Cette définition suscite immédiatement l'objection: tout amour de la créature est-il donc à proscrire comme mauvais? A cette objection implicite, Augustin répond en corrigeant sa définition; au lieu de définir la convoitise par son objet, il la définit par le type de rapport à cet objet: “il y a convoitise”, dit-il, “quand on aime la créature pour elle-même” (...) “Aimer la créature pour elle-même” consiste donc à le prendre comme fin au lieu de la prendre comme moyen, ou encore c'est en jouir au lieu d'en user”³⁸⁷.

386 *Ivi*, pp. 58-59.

387 *Ivi*, pp. 59-60. Al fine di cogliere la ricaduta etica della nozione agostiniana di amore ordinato dell'ente è utile richiamare le analisi di P. Miccoli relative alla morale sessuale agostiniana. Tale dimensione della riflessione di Agostino rende infatti possibile scorgere, secondo lo studioso, la continuità tra la dimensione teoretica della riflessione agostiniana sul negativo, coincidente con la restrizione dello stesso allo spazio dell'azione, e l'aspetto etico del pensiero di Agostino: “Sant'Agostino, come si sa, ha affrontato in opere memorabili quali, ad esempio, *Confessiones*, *De Trinitate*, *De Civitate Dei*, gli aspetti propriamente teoretici del problema del male e della libertà umana. Utile completamento a queste opere è la riflessione del Pastore d'anime, costretto a piegarsi su questioni di morale pratica, e di saggiare in tale ambito la validità degli stessi principi enunciati altrove più articolatamente”. Più precisamente, per P. Miccoli, è essenziale evidenziare il delinearsi della riflessione filosofica agostiniana relativa al ruolo della sessualità all'interno del matrimonio.

Come evidente, il senso del rapporto con il finito racchiuso nel motivo agostiniano dell'amore ordinato rappresenta la chiave essenziale dell'incontro umano con l'ente e rivela pienamente il suo senso alla luce di un chiarimento del motivo agostiniano della lotta alle tentazioni. Tali rilievi permettono inoltre di scorgere nell'amore del Signore il senso unitario dell'ordine divino a contenere le radici della colpa: "Ti ama meno chi ama altre cose con te e senza amarle per causa tua. O amore, che sempre ardi senza mai estinguerti, carità, Dio mio, infiammami! Comandi la continenza. Ebbene, dà ciò che comandi e comanda ciò che vuoi"³⁸⁸.

Quest'ultimo viene a emergere come la sola cornice in cui il desiderio sessuale, seppur in termini ben definiti sia per quanto riguarda gli scopi, sia per quanto riguarda le forme assunte, non viene a cadere sotto il segno del peccato: "Per quanto ci concerne, dovendo riprendere in considerazione la morale sessuale prospettata dall'Ipponate, intendiamo saggiare nella concretezza dell'umano agire, una precisa zona esistenziale: l'articolazione del *male limitato* (una *inchoestas* etica frammista ad aspetti di agire umano onesto) che chiama in causa un altro delimitato e specificato orizzonte della libertà di scelta, giusta una precisa indicazione aristotelica che ne determina la configurazione in quanto: a) concerne l'uso dei mezzi, b) si riferisce all'ambito del possibile". All'interno della riflessione agostiniana considerata la sessualità assume i contorni dello strumento necessario per adempiere il fine del matrimonio, vale a dire, la procreazione: "Sant'Agostino afferma per contro, che scopo specifico del matrimonio è la procreazione che legittima l'uso del sesso: "infatti l'accoppiamento necessario per la generazione è privo di colpa e solo è nuziale. Quello invece compiuto al di fuori di questa necessità favorisce la libidine, e non la ragione". Dalle osservazioni dello studioso emerge con evidenza come la stessa sessualità, se sottoposta al comando divino, non segni la caduta dell'uomo nella colpa. Tale aspetto si rivela essenziale alla luce delle riflessioni agostiniane relative all'amore ordinato del finito. Nell'assecondare il desiderio sessuale la giusta misura dell'azione umana non è il piacere, ma l'amore del Signore. Tale osservazione rende ancora più evidente come ogni forma di sovvertimento del desiderio coincidente con l'allontanamento dal fine divino della procreazione si riveli fonte del male morale: "La volontà viziosa indulgendo alla libidine, crea disordine individuale e sociale, portando a misconoscimento e a disprezzo l'*ordo* della fede e della redenzione (...) Sicchè risultano disonesti: atti contro natura, sodomia e bestialità, onanismo". Le analisi agostiniane relative alla morale sessuale rendono pertanto possibile scorgere la dimensione etica dell'ordine divino relativo all'amore del Signore coincidente con il desiderio del finito come mezzo per elevarsi all'eterno. In proposito cfr. P. Miccoli, *Male e libertà possibile. La riflessione agostiniana sulla morale sessuale*, in L. Alici-R. Piccolomini- A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: Ripensare Agostino*, (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), cit., p. 191 e sgg.

La continenza viene così a delinearsi come l'amore dell'Assoluto coincidente con la permanenza nella misura divina.

Alla luce dell'analisi della natura del comando del Signore e delle diverse dimensioni della caduta è ora possibile scorgere in modo chiaro il senso del motivo agostiniano dell'intrascendibile carattere di prova della vita umana, che si vede segnata dall'onnipervadente presenza delle radici del peccato e dall'intrascendibile necessità di misurarsi con tale strutturale minaccia. Quanto affermato da Agostino in proposito al rischio della caduta umana racchiuso nella curiosità si rivela essere vero, allo stesso modo, per le restanti radici del peccato. Il costante rischio della colpa esclude la libertà dell'uomo dalla possibile caduta nel male:

“In questa foresta tanto immensa, disseminata di insidie e pericoli, ecco, ho potuto sfrondare e spogliare molto il mio cuore: quanto tu, *Dio della mia salvezza*, mi hai dato di fare. Eppure quando oserei dire, fra i richiami fragorosi di tante sollecitazioni di questo genere, che assediano da ogni parte la nostra esistenza quotidiana, quando oserei dire che nessuna trattiene su di sé il mio sguardo e assorbe la mia vana curiosità?”³⁸⁹.

Le stesse analisi agostiniane relative alla superbia si fanno testimonianza di ciò. Di fronte alle lodi di chi amiamo in nessun modo ci è possibile scorgere se la nostra gioia nasca dal retto amore del prossimo, che cogliee nelle parole dell'altro il suo procedere verso il meglio, o se al contrario la nostra felicità sorga unicamente dal piacere della lode altrui:

“Tu ci hai comandato non solo la continenza, ossia di trattenerci dall'amore di alcune cose, ma anche la giustizia, ossia di concentrarlo su altre; e hai voluto che non amassimo soltanto te, ma anche il prossimo. Ora, sovente mi pare di rallegrarmi per i progressi o le buone speranze che rivela il mio prossimo, quando mi rallegro di una lode intelligente; di rattristarmi viceversa per il

388 Agostino, *Confessioni*, X, 29.40: “Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, caritas, Deus meus accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis”.

389 *Ivi*, X, 34.56: “In hac tam immensa silva plena insidiarum et periculorum ecce multa praeciderim et a meo corde dispulerim, sicuti donasti me facere, Deus salutis meae, attamen quando audeo dicere, cum circumquaque cotidianam vitam nostram tam multa huius generis rerum circumstrepant, quando audeo dicere nulla re tali me intentum fieri ad spectandum et vana cura capiendum?”.

suo errore, quando lo sento biasimare ciò che o ignora o è un bene. Talvolta infatti mi rattristo, anche, delle lodi che mi vengono tributate, quando si loda in me una cosa che spiace a me stesso, oppure si stimano più del dovuto certi beni secondari e futili. Ma anche qui, come posso sapere se questo sentimento non nasce dalla mia contrarietà, perché chi mi loda ha di me stesso un'opinione diversa dalla mia; e quindi se mi scuoto per il suo bene, anziché per il piacere maggiore che mi danno le mie virtù se gradite, oltre che a me stesso, anche ad altri?"³⁹⁰.

Se in ogni attimo l'uomo è richiamato a fronteggiare tale scontro con il peccato è allora evidente come le radici della colpa vengano a delinearsi come tentazioni, vale a dire, al tempo stesso, come rischi del male e prove per l'uomo. La minaccia della caduta viene così a emergere non semplicemente nel suo carattere di elemento possibile alla luce della strutturale libertà del volere, ma come la permanente necessità di misurarsi con le fonti del peccato che ora emergono pienamente nei loro caratteri essenziali. Lo stesso rapporto umano con l'ente viene ad assumere i tratti del pericolo permanente:

"Nessuno ama ciò che sopporta, anche se ama di sopportare; può godere di sopportare, tuttavia preferisce non avere nulla da sopportare. Nelle avversità desidero il benessere, nel benessere temo le avversità. Esiste uno stato intermedio fra questi due ove la *vita umana* non sia *una prova*? Esecrabili le prosperità del mondo, una e due volte esecrabili per il timore dell'avversità e la contaminazione della gioia. Esecrabili le avversità del mondo, una e due e tre volte esecrabili per il desiderio della prosperità e l'asprezza dell'avversità medesima e il pericolo che spezzi la nostra sopportazione. *La vita umana sulla terra* non è dunque *una prova* ininterrotta?"³⁹¹.

390/*vi*, X, 37.61: "Quia enim nobis imperasti non tantum continentiam, id est a quibus rebus amorem cohibeamus, verum etiam iustitiam, id est quo eum conferamus, nec te tantum voluisti a nobis verum etiam proximum diligere, saepe mihi videor de propectu aut spe proximi delectari, cum bene intellegentis laude delector, et rursus eius malo contristari, cum eum audio vituperare quod aut ignorat aut bonum est. Nam et contristor aliquando laudibus meis, cum vel ea laudantur in me, in quibus mihi ipse displiceo, vel etiam bona minora et levia plurius aestimantur, quam aestimanda sunt. Sed rursus unde scio, an propterea sic afficior, quia nolo de me ipso a me dissentire laudatorem meum, non quia illius utilitate moveor, sed quia eadem bona, quae mihi in me placent, iucundiora mihi sunt, cum et alteri placent?"

391/*vi*, X, 28.39: "Nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat. Quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen non esse quod toleret. Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? Vae prosperitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam! Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo intersitio?"

Pena della sconfitta nello scontro quotidiano con le fonti del peccato è non solo la colpa, ma la distruzione della misura e della forma divina impressa nella creatura: la caduta coincide con il sovvertirsi dell'ordine di perfezione racchiuso nell'uomo. La dimensione morale del male viene così a legarsi inscindibilmente all'orizzonte ontologico che nella colpa umana non resta intatto, ma vede l'emergere della deformità. Spetta dunque all'opposizione dell'anima il compito di resistere alla minaccia delle tentazioni, ma essa, in tale lotta, attesta ripetutamente la propria debolezza. Per quanto la mente, come già chiarito, non debba operare una totale soppressione dei desideri della carne e dell'anima, bensì sia chiamata a sottoporli al retto ordine delle cose, essa rivela, come lo stessa esperienza personale di Agostino attesta, tutta la sua fragilità e incapacità di contenersi nei limiti posti dall'Assoluto:

“A trattenermi erano le frivolezze delle frivolezze, le vanità dei vaneggianti, antiche amiche mie, che mi tiravano di sotto la veste di carne e sussurravano a bassa voce: «Tu ci congedi?» , e: «Da questo momento non saremo più con te eternamente», e: «Da questo momento non ti sarà più concesso di fare questo e quell'altro eternamente». E quali cose non mi suggerivano con ciò che ho chiamato «questo e quell'altro», quali cose non mi suggerivano, Dio mio! La tua misericordia le allontani dall'anima del tuo servo. Quali sozzure non suggerivano, quali infamie!”³⁹².

Lo sforzo della mente di imporre il proprio dominio su ciò che è ad essa sottoposto è tanto più arduo quanto più consolidata è nell'uomo l'abitudine alla colpa che rafforza la schiavitù dell'anima e vede il sorgere della sua impotenza: “Così però mi attardavano, poiché indugiavo a staccarmi e scuotermi da esse per balzare ove tu mi chiamavi. L'abitudine, tenace, mi diceva: «Pensi di poterne fare a meno?»”³⁹³.

E' ora pertanto necessario delineare la natura del peccato nell'emergere dell'insufficienza umana di fronte al volere divino coincidente con l'impossibilità per l'uomo di contenersi nei

392/*vi*, VIII, 11.26: “Retinebant nugae nugarum et vanitates vanitantium, antiquae amicae meae, et succutiebant vestem meam carneam et submurmurabant: «Dimittisne nos?» et «A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum» et «A momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aetnum» et quae suggerebant in eo, quod dixi «hoc et illud», quae suggerebant, Deus meus! Avertat ab anima servi tua misericordia tua! Quas sordes suggerebant, quae dedecora!”.

393/*Ibidem*: “Retardabant tamen cunctantem me abripere atque excurrere ab eis et transilire quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta: «Putasne sine istis poteris?»”.

limiti ontologici assegnati dal Creatore. Da tale analisi emerge chiaramente non soltanto la fragilità umana, ma la natura stessa del male morale che indica lo stato di scissione in cui giace l'io:

“Dalla parte ove avevo rivolto il viso, pur temendo a passarvi, mi si svelava la casta maestà della Continenza, limpida, sorridente senza lascivia, invitante con verecondia a raggiungerla senza esitare, protese le pie mani verso di me per ricevermi e stringermi, ricolme di una frotta di buoni esempi: fanciulli e fanciulle in gran numero, moltitudini di giovani e gente d'ogni età, e vedove gravi e vergini canute. E in tutte queste anime la continenza, dico, non era affatto sterile, ma madre feconda di figli: i gaudi ottenuti dallo sposo, da te, Signore (...) Io arrossivo troppo, udendo ancora i sussurri delle frivolezze; ero sospeso nell'esitazione, mentre la Continenza riprendeva, quasi, a parlare: «Chiudi le orecchie al richiamo della tua carne immonda *sulla terra* per mortificarla. *Le voluttà* che ti descrive sono *difformi dalla legge* del Signore Dio tuo». Questa disputa avveniva nel mio cuore, era di me stesso contro me stesso solo”³⁹⁴.

La condizione del volere umano attesta la necessità del soccorso della grazia divina come apporto necessario alla lotta alle tentazioni resa impossibile dalla corruzione in cui giace la natura umana seguita al peccato adamitico:

“Con un sorriso sulle labbra, che era di derisione e di incoraggiamento insieme, sembrava dire: «Non potrai fare anche tu ciò che fecero questi giovani, queste donne? E gli uni e le altre ne hanno il potere in se medesimi o nel Signore Dio loro? Il Signore Dio loro mi diede essi. Perché ti vuoi reggere su di te e non ti reggi? Gèttati in lui senza timore. Non si tirerà indietro per farti cadere. Gèttati tranquillo, egli ti accoglierà e ti guarirà»”³⁹⁵.

394 *Ivi*, VIII, 11.27: “Sed iam tepidissime hoc dicebat. Apeiebatur enim ab ea parte, qua intenderam faciem et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, serena et non dissoluta hilaris, honeste blandiens, ut venirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae, ibi iuventus multa et omnis aetas graves viduae et virgines anus, et in omnibus ipsa continentia nequaquam sterilis, sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, Domine (...) Et erubesceram nimis, quia illarum nugarum murmura adhuc audiebam, et cunctabundus pendebam. Et rursus illa, quasi diceret: «Obsurdesce adverus immunda illa membra tuam super terram, ut mortificentur. Narrant tibi delectationes, sed non sicut lex Domini Dei tui» Ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum”.

395 *Ibidem*: “Et inridebat me inrisione hortatoria, quasi diceret: «Tu non poteris, quod isti, quod istae? An vero isti et istae me dedit eis. Quid in te stas et non stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te»”.

Passo successivo delle ricerche sarà pertanto rendere manifesta la natura della condizione umana di impotenza ed evidenziare l'irrigidirsi della caduta dell'uomo sotto il segno dell'abitudine e del peccato di Adamo. Ciò costituirà l'orizzonte essenziale per l'emergere nel soggetto dell'assoluta necessità della grazia divina

La volontà impotente

Alla luce della determinazione delle componenti essenziali della natura del peccato, e individuato nell'agire l'orizzonte della connessione delle stesse, è possibile delineare i caratteri del peccare nel suo emergere. Più precisamente, una volta individuati i desideri del volere che l'anima è chiamata a frenare e specificato il senso di tale opposizione nell'ottica non di una soppressione degli stessi, ma di una modulazione della tensione della volontà verso l'eterno, è necessario soffermarsi sulla caduta del volere nell'atto stesso del suo compiersi ed evincere, nella sua evidenza, il limite dell'insufficienza della volontà umana che segna il delinearsi del bisogno della grazia divina. A tal fine è essenziale muovere dall'emergere della condizione del volere umano di cui la stessa esperienza personale di Agostino rende testimonianza:

“Nelle tempeste dell'esitazione facevo con la persona molti dei gesti che gli uomini talvolta vogliono, ma non valgono a fare o perché mancano delle membra necessarie, o perché queste sono avvinte dai legami, inerti per malattia o comunque impediti. Mi strappai cioè i capelli, mi percossi la fronte, strinsi le ginocchia fra le dita incrociate, così facendo perché lo volevo. Avrei potuto volere e non fare, se le membra non mi avessero ubbidito per impossibilità di muoversi. E mentre feci molti gesti per i quali volere non equivaleva a potere, non facevo il gesto che m'attirava d'un desiderio incomparabilmente più vivo e che all'istante, appena voluto, avrei potuto, perché all'istante, appena voluto, l'avrei certo voluto”³⁹⁶.

La centralità delle parole agostiniane si rivela immediatamente alla luce dell'individuazione del nucleo problematico essenziale per la presente analisi, vale a dire la relazione dinamica tra la mente e i desideri su cui essa è chiamata a porre il proprio dominio: in particolare

396/*vi*, VIII, 8.20: “Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent, si aut ipsa membra, non habeant aut ea vel conligata vinculis vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia volui, feci. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse: et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem”.

L'importanza delle osservazioni di Agostino si rivela tanto più grande quanto più esse rendono visibile, nel suo concreto attuarsi, la problematicità di tale rapporto. In esso diviene evidente la possibilità per la mente di imporre il proprio volere al corpo e la sua impotenza nello sforzo di attenersi al comando del Signore. Tale sottolineatura è decisiva in quanto rivela come l'orizzonte problematico del peccato non coincida semplicemente con la relazione tra l'elemento psichico e l'elemento somatico della natura umana, ma sottenda il problema della condizione dell'anima. L'enigmaticità dell'impotenza della stessa ad attuare ciò che desidera e impone a se stessa, a fronte della possibilità per la mente di ottenere spesso con successo l'obbedienza del corpo, suscita il sorgere della riflessione agostiniana che cerca di chiarire tale paradosso:

“Qual è l'origine di quest'assurdità? E quale la causa? Mi illumini la tua misericordia, mentre interrogherò, se mai possono rispondermi le recondite pieghe delle miserie umane e le misteriosissime pene che affliggono i figli di Adamo. Qual è l'origine di quest'assurdità? e quale la causa? Lo spirito comanda al corpo, e subito gli presta ubbidienza; lo spirito comanda a se stesso, e incontra resistenza. Lo spirito comanda alla mano di muoversi, e il movimento avviene così facilmente, che non si riesce quasi a distinguere il comando dall'esecuzione, benché lo spirito sia spirito, la mano invece corpo. Lo spirito comanda allo spirito di volere, non è un altro spirito, eppure non esegue. Qual è l'origine di quest'assurdità? e quale la causa? Lo spirito, dico, comanda di volere, non comanderebbe se non volesse, eppure non esegue il suo comando. La verità è che non vuole del tutto quindi non comanda del tutto”³⁹⁷.

L'origine della caduta va cercata nella scissione del volere che, se per un verso desidera opporsi alle radici della colpa, per un altro si abbandona ad esse e vede così venire in luce la natura stessa del peccare. E' dunque l'io che, al tempo stesso, si impone di frenare le fonti del male e desidera non arrestarle: la scissione indicata è presente nell'anima e nel suo volere che, in questo caso appare diviso ma non duplice. Tale rilievo si rivela determinante in quanto

397/*vi*, VIII, 9.21: “Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Luceat misericordia tua, et interrogem, si forte mihi respondere possint latebrae poenarum hominum et tenebrosissimae contritiones filiorum Adam. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animu sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium: et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat”.

chiarisce come la posizione agostiniana sia lontana dall'orizzonte psicologico manicheo che individuava nell'uomo la presenza delle tracce del maligno e del Dio del bene sotto forma dell'anima della Luce e del principio tenebroso. Le due diverse direzioni della volontà non sono dunque indici della presenza dei principi archetipici nell'uomo:

*“Scompaiano dalla tua vista, o Dio, così come scompaiono, i ciarlatani e i seduttori delle menti, coloro che, avendo rilevato la presenza di due volontà nell'atto del deliberare, affermano l'esistenza di due anime con due nature, l'una buona, l'altra malvagia. Essi sí sono davvero malvagi, poiché hanno questi concetti malvagi, e non diverranno buoni, se non avendo concetti di verità e accettando la verità”*³⁹⁸.

A fronte del dualismo psicologico manicheo Agostino osserva che se vi fossero due anime dalle nature opposte, l'una radice dei desideri buoni e l'altra fonte dei voleri peccaminosi, non dovrebbe essere possibile la contemporanea presenza di più desideri malvagi. Ciò implicherebbe infatti l'esistenza, quantomeno, di una seconda anima maligna:

*“Se infatti esistessero tante nature contrarie fra loro quante volontà opposte l'una all'altra, non sarebbero solo due, ma molte. Allorché qualcuno sta deliberando se recarsi a un loro convegno o a teatro, costoro gridano: «Ecco le due nature, una buona che lo invita qui, l'altra malvagia che lo rinvia là. Quale origine diversa potrebbe avere questa esitazione di volontà in conflitto tra loro?». Io affermo che sono volontà malvagie entrambe, sia quella che lo invia a loro, sia quella che lo rinvia a teatro, essi invece credono che non può essere se non buona quella che ci guida a loro. Come? Per uno che delibera, esitando nell'alterco delle due volontà contrastanti, se recarsi a teatro o alla nostra chiesa, non esiteranno anch'essi sulla risposta da dare? Infatti o confesseranno, ma non vogliono farlo, che la volontà buona ci spinge a recarci alla nostra chiesa, come vi si reca chi è stato iniziato ai suoi sacramenti e vi partecipa; o crederanno che si scontrano in un uomo solo due nature malvagie, due anime malvagie”*³⁹⁹.

398 *Ivi*, VIII, 10.22: “Pereant a facie tua, Deus, sicuti pereunt, vaniloqui et mentis seductores, qui cum duas voluntates in deliberando animadverterint, duas naturas duarum mentium esse asseverant, unam bonam alteram malam. Ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiunt, et idem ipsi boni erunt, si vera senserint verisque consenserint”.

399 *Ivi*, VIII, 10.23: “Nam si tot sunt contrariae naturae, quot voluntates sibi resistunt, non iam duae, sed plures erunt. Si deliberet quisquam, utrum ad conventiculum eorum pergat an ad theatrum, clamant isti: «Ecce duae naturae, una bona hac ducit, altera mala illac reducit. Sed non credunt nisi bonam esse, qua itur ad eos. Quid? Si ergo quisquam noster deliberet et secum altercantibus duabus voluntatibus fluctuet, utrum ad theatrum pergat an ad ecclesiam nostram, nonne et isti quid respondeant fluctuabunt? Aut enim fatebuntur, quod nolunt, bona voluntate pergi in ecclesiam nostram

Allo stesso modo Agostino evidenzia la fragilità della paradigma dualistico manicheo chiarendo come la stessa possibilità di una pluralità di desideri malvagi o buoni implichi, di conseguenza, la moltiplicazione delle anime giuste o peccatrici a fondamento delle differenti determinazioni del volere. Risulta ancora una volta evidente come l'orizzonte dualistico del Manicheismo verrebbe nuovamente a mostrare la propria fragilità:

“Non asseriscano dunque più, al vedere due volontà affrontarsi nel medesimo individuo, che si tratta della contesa di due anime contrarie, una buona, l'altra malvagia, formate da due sostanze contrarie, da due principi contrari: perché tu, *Dio verace*, li condanni, li confuti, li smascheri. Pensiamo al caso di due volontà entrambe malvage, quali si hanno in chi sta deliberando se uccidere un'uomo con il veleno o con un'arma; se appropriarsi di questo o di quel fondo, che non gli appartengono né può occupare temporaneamente; se comprare il piacere per lussuria o serbare il denaro per avarizia; se recarsi al circo o a teatro quando entrambi diano spettacolo nella medesima giornata, o, aggiungendo una terza eventualità, a rubare in casa d'altri, qualora si presenti l'occasione, o, aggiungendone pure una quarta, a commettere un adulterio qualora gli si apra simultaneamente una possibilità anche da quella parte. Ebbene, si concentrino nel medesimo istante tutte assieme queste occasioni e siano tutte ugualmente desiderate, eppure non possono essere simultaneamente sfruttate; e si avrà un animo dilaniato da quattro volontà in conflitto tra loro, o anche da più di quattro, potendo essere molte le cose desiderate, sebbene questa gente di solito non parli di una moltitudine tanto grande di sostanze diverse. Così anche per le volontà buone”⁴⁰⁰.

, sicut in eam pergunt sacramentis eius imbuti sunt atque detinentur, aut duas malas naturas et duas malas mentes in uno homine conflare putabunt”.

400 *Ivi*, VIII, 10.24: “Tam ergo non dicant, cum duas voluntates, in homine uno adversari sibi sentiunt, duas contrarias mentes de duabus contrariis substantiis et de duobus contrariis principiis contendere, unam bonam, alteram malam. Nam tu, Deus verax, inprobas eos et redarguis atque convincis eos, sicut in utraque mala voluntate, cum quisque deliberat, utrum hominem veneno interimat an ferro, utrum fundum alienum illum invadat, quando utrumque non potest, utrum emat voluptatem luxuria an pecuniam servet avaritia, utrum ad circum pergat an ad theatrum, si uno die utrumque exhibeatur; addo etiam tertium, an ad furtum de domo aliena; si subest occasio; addo et quartum, an ad committendum adulterium, si et inde simul facultas aperitur, si omnia concurrant in unum articulum temporis pariterque cupiantur omnia, quae simul agi nequeunt: discernunt enim animum sibimet adversantibus quattuor voluntatibus vel etiam pluribus in tanta copia rerum, quae appetuntur, nec tamen tantam multitudinem diversarum substantiarum solent dicere. Ita et in bonis voluntatibus”.

L'individuazione dello stato di scissione del volere umano richiede d'altronde la necessità di un chiarimento che lasci emergere il fondamento di tale condizione. La divisione della volontà trova nel peccato di Adamo la propria scaturigine e individua dunque nella colpa originaria la radice della mancata opposizione della mente alle fonti del peccato e la soluzione dell'enigma del volere scisso:

“Da questa volontà incompleta e incompleta assenza di volontà nasceva la mia lotta con me stesso, la scissione di me stesso, scissione che, se avveniva contro la mia volontà, non dimostrava però l'esistenza di un'anima estranea bensì il castigo della mia. Non ero neppure io a provocarla, *ma il peccato che abitava in me quale punizione di un peccato che abitava in me quale punizione di un peccato più antico perché ero figlio di Adamo*”⁴⁰¹.

La servitù dell'anima ai desideri della carne, esito della colpa di Adamo, viene ora a manifestarsi nella sua concretezza. L'intrascendibilità del castigo divino per il peccato originale fa dell'uomo un essere condannato alla caduta che viene così a delinearsi come stato permanente che costituisce quell'abitudine al male che rende ancora più solida l'opposizione del volere perverso allo sforzo di frenare le radici del peccato. La condizione di servitù viene così a rafforzarsi nel ripetersi della colpa che costituisce un vincolo necessario al tentativo di frenare le fonti del male:

“L'esperienza personale mi faceva comprendere le parole che avevo letto: come *le brame della carne* siano opposte *allo spirito*, e *quelle dello spirito alla carne*. Senza dubbio ero io nell'uno e nell'altra, ma più io in ciò che o dentro di me approvavo, che in ciò che dentro di me disapprovavo. Qui ormai non ero più io, perché subivo piuttosto contro voglia, anziché agire volontariamente. Tuttavia l'abitudine si era agguerrita a mio danno e per mia colpa, poiché volontariamente ero giunto dove non avrei voluto”⁴⁰².

401 *Ivi*, VIII, 10.22 : “Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam”.

402 *Ivi*, VIII 5.11: “Sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram, quomodo caro concupisceret adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbavam, quam in eo, quod in me inprobavam. Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nolle perveneram”.

Nella condizione in cui è posto, l'uomo vede delinearsi la permanente impossibilità dell'obbedienza al volere divino e il sorgere della necessità del male come condizione che grava costitutivamente sull'azione:

“Il nemico deteneva il mio volere e ne aveva foggiate una catena con cui mi stringeva. Sì, dalla volontà perversa si genera la passione, e l'ubbidienza alla passione genera l'abitudine, e l'acquiescenza all'abitudine genera la necessità. Con questa sorta di anelli collegati fra loro, per cui ho parlato di catena, mi teneva avvinto una dura schiavitù. La volontà nuova, che aveva cominciato a sorgere in me, volontà di servirti gratuitamente e goderti, o Dio, unica felicità sicura, non era ancora capace di soverchiare la prima, indurita dall'anzianità”⁴⁰³.

Di fronte alla minaccia delle tentazioni l'anima è segnata dall'impossibilità del bene che viene a coincidere con l'intrascendibilità del peccato. Per quanto tale condizione non veda il venir meno del libero arbitrio del volere, che ha pur sempre la possibilità di desiderare il bene, essa è segnata dal celarsi della sua efficacia che si traduce nella necessità del male come stato costitutivo. A tale condizione l'uomo non può sottrarsi e la condanna al peccato ne risulta diretta conseguenza. Solo l'intervento divino può modificare lo stato in cui giace la natura umana ricostituendo nel dono della grazia ciò che il peccato di Adamo aveva corrotto:

“Invano mi compiacevo della tua legge secondo l'uomo interiore, quando nelle mie membra un'altra legge lottava contro la legge del mio spirito e mi traeva prigioniero sotto la legge del peccato insita nelle mie membra. Questa legge del peccato è la forza dell'abitudine, che trascina e trattiene l'anima anche suo malgrado in una soggezione meritata, poiché vi cade di sua volontà. Chi avrebbe potuto liberarmi, nella mia misera condizione miserevole, da questo corpo mortale, se non la tua grazia per mezzo di Gesù Cristo Signore nostro?”⁴⁰⁴.

403 *Ivi*, VIII, 5.10: “Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis – unde catenam appellavi – tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam”.

404 *Ivi*, VIII, 5.12: “Frustra condelectabar legi tuae secundum interiorem hominem, cum alia lex in membris meis repugnaret legi mentis meae et captivum me duceret in lege peccati, quae in membris meis erat. Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens inlabitur. Miserum ergo me quis liberaret de corpore mortis huius nisi gratia

Il soccorso della grazia restituisce all'anima quel potere che il peccato di Adamo aveva cancellato e che rende ad essa nuovamente possibile porsi nella lotta con le tentazioni nello sforzo di compiere il bene e nella consapevolezza della presenza costante della minaccia della caduta. È tale dono del Signore a restituire al libero arbitrio la sua efficacia e a segnare la misura della possibile uscita umana dalla condizione di strutturale colpevolezza:

“Questo sì è un soldato della milizia celeste, e non polvere come siamo noi. Ricordati, Signore, che *siamo polvere*, e con la polvere hai creato l'uomo, e *si era perduto e fu ritrovato*. Neppure l'apostolo trovò in sé il suo potere, essendo polvere anch'egli, ma il tuo soffio gli ispirò le parole che tanto amo, quando disse: *Tutto posso in colui che mi fortifica*. Fortificami, affinché io sia potente, dà ciò che comandi e comanda ciò che vuoi”⁴⁰⁵.

Senza il soccorso della grazia l'uomo è condannato al peccato dalla deficienza d'essere della propria natura:

“*Nessuno può essere continente se tu non lo concedi*. Molte grazie accordi alle nostre preghiere; anche quelle che abbiamo ricevute prima di pregare sono un dono tuo, ed anche il riconoscerle dopo averle ricevute è un dono tuo. Io non fui mai dedito al vino, ho però visto persone dedite al vino, divenire sobrie per opera tua. Dunque avvenne per opera tua che alcuni non fossero ciò che mai furono come avvenne per opera tua che altri non fossero sempre ciò che furono, e ancora per opera tua che i primi come i secondi sapessero chi operava in loro”⁴⁰⁶.

Nella rinnovata possibilità di fare il bene emerge il senso della nozione agostiniana di libertà che rivela la propria specificità rispetto al libero arbitrio del volere. In tale distinzione è possibile scorgere, in via del tutto preliminare, la distanza tra la posizione agostiniana e la tua per Iesum Christum, dominum nostrum?”.

405/*vi*, X, 31.45: “Ecce miles castrorum caelestium, non pulvis, quod sumus. Sed memento, Domine, quia pulvis sumus et de pulvere fecisti hominem, et perierat et inventus est. Nec ille in se potuit, quia idem pulvis fuit, quem taliam dicentem adflatu tuae inspirationis adamavi: omnia possum, inquit, in eo, qui me confortat. Conforta me, ut possim, da quod iubes et iube quod vis”.

406/*Ibidem*: “Nemo enim potest esse continens, nisi tu des. Multa nobis orantibus tribuis, et quidquid boni antequam oraremus accepimus, a te accepimus; et ut hoc postea cognosceremus, a te accepimus. Ebriosus numquam fui, sed ebriosos a te factos sobrios ego novi. Ergo a te factum est, ut hoc non essent qui numquam fuerunt, a quo factum est, ut scirent utrique, a quo factum est”.

dottrina pelagiana relativa al tema indicato. Se per Pelagio la libertà del volere si rivela coincidente con il libero arbitrio della volontà, per Agostino, al contrario, essa consiste in un desiderare libero da coercizioni: “A second issue dividing Augustine and Pelagius was their suppositions about freedom and accountability. Pelagius contended that one could be held responsible only for choises, for willing one of two actually possible alternatives. In a situation in which he cannot choose good no one really sins, nor can a person merit reward for good will when evil is impossible. Augustine’s notion of freedom derived from the experience of willingness rather than from choice. A person is free when he does what pleases him, and for this he is held responsible”⁴⁰⁷. Il desiderio del volere umano coincide con l’amore dell’eterno e

407 R.J. Burns, *The development of Augustine’s doctrine of operative Grace*, Paris 1980, p. 109. Quanto alle differenti posizioni di Agostino e Pelagio in merito al tema della libertà si rivelano interessanti le riflessioni di A. Mengarelli. Più precisamente la specificità delle analisi dello studioso coincide con l’individuazione dell’evoluzione del pensiero agostiniano relativa al tema della libertà all’interno della polemica con Pelagio. Quest’ultima segna il compiersi degli elementi fondamentali della riflessione agostiniana relativa al concetto indicato emersi nella polemica antimanichea del *De libero arbitrio*. Lo studioso lascia emergere la posizione agostiniana alla luce della determinazione dei caratteri essenziali delle tesi di Pelagio. Il nucleo fondamentale della posizione pelagiana viene delineato da A. Mengarelli nell’individuazione della bontà della natura umana seguita al peccato adamitico, gli esiti di quest’ultimo avrebbero in tal senso riguardato unicamente Adamo e non l’intera umanità. In tal senso la stessa libertà umana sarebbe intatta e con essa la possibilità per l’uomo di fare il bene senza il soccorso divino. La posizione agostiniana, al contrario, è segnata da una radicale distanza dalle tesi pelagiane relative allo stato della natura umana seguita alla colpa adamitica. Gli esiti di quest’ultima gravano non solo su Adamo, ma sul resto dell’umanità segnata dalla radicale sottomissione ai desideri della carne. Alla luce della condizione in cui giace la natura umana soltanto il soccorso divino può restituire all’uomo la possibilità di fare il bene: “Perduta cioè la rettitudine, e quindi l’inclinazione verso il sommo bene, questa è orientata verso il male. Quindi, contrariamete a Pelagio, Agostino afferma che per poter riavere la totale libertà originaria è necessario orientarsi verso chi la può restituire e chi la può restituire è solamente Cristo. Contro l’accidentalità del peccato, come fattore esterno non pregiudiziale per la vita interiore e futura dell’uomo, Agostino insiste sulla dolorosa incidenza del peccato nella vita morale e spirituale dell’uomo e quindi come causa primaria della defettibilità attuale”. Cfr. A. Mengarelli, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, «Augustinianum», 15, 1975, p. 357. In merito al confronto agostiniano con le dottrine di Pelagio si veda: A. Guzzo, *Agostino contro Pelagio*, Torino 1958; A. Trapè, *Grazia e libertà. Introduzione generale*, NBA XX/1, Roma 1987; Id. *Natura e Grazia. Introduzione generale*, NBA XVII/1 Roma

in tal senso la libertà della volontà si racchiude nell'amare il bene. La dimensione dell'emergere della specificità della nozione agostiniana della libertà del volere è dunque da scorgersi nell'orizzonte della costrizione, la sottomissione ai desideri della carne seguita al peccato di Adamo è il segno della coercizione della volontà dell'uomo: "Augustine continued to acknowledge the influence of the needs of the body on the spirit, thug he no longer relied on this analysis to explain the genesis of concupiscence. Because the children of Adam are punished by the loss of dominion over their animal desires, the will is often unable to carry through its good purpose and powerless to prevent the motions which contradict it. Moreover, these desires constantly attract the will to choose lower goods for their own sake. Because of its commitment to the body to that incarnate spirit may be subjected to coercion"⁴⁰⁸.

La possibilità di fare il bene risiede dunque nel soccorso divino e chi è consapevole di ciò non può mancare di rendere grazie al Signore del suo dono. La condizione umana, segnata dallo stato di corruzione originato dalla colpa adamitica, è dunque legata al vincolo della necessità che si attua nell'amore disordinato per l'ente mutevole, nel quale l'uomo sovverte la misura divina delle cose disperdendosi nel creato. Se il comando dell'Assoluto coincide con la necessità di tenersi nell'ordine delle cose, e ciò richiede la continenza umana, allora di fronte all'impossibilità del bene l'uomo potrà scorgere unicamente nel Signore la possibile libertà dal male:

"Così mi pare; forse mi sbaglio; poiché sono circondato da queste tenebre deplorevoli, che mi nascondono le mie reali capacità. Così, quando il mio spirito s'interroga sulle proprie forze, dubita di potersi fidare di se medesimo, poiché il suo intimo rimane più spesso ignoto, se non lo rivela l'esperienza, e nessuno deve sentirsi sicuro in questa vita, che fu definita *tutta una prova*. Chi potè

1981. Quanto al problema della grazia nel pensiero di Agostino mi limito ad indicare solo alcuni tra i contributi più rilevanti: S. Iodice, *Legge e grazia in S. Agostino*, Napoli 1977; A. Trapè, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, Roma 1987; Id., *Libertà e grazia*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, cit., pp. 189-202; P. Porro, *Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile* (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia) cit., pp. 249-278; B. Studer, *Gratia Christi-Gratia Dei bei Augustinus*, Roma 1993; G. Tantardini, *Il cuore e la grazia in S. Agostino*, Roma 2006.

408 *Ivi*, p. 117.

diventare da peggiore migliore, può anche ridiventare da migliore peggiore. Sola speranza, sola fiducia, sola promessa salda la tua misericordia”⁴⁰⁹.

Alla luce dei rilievi svolti è ora necessario chairire gli esiti dell’itinerario agostiniano relativo al problema del negativo.

409Agostino, *Confessioni*, cit., X, 32.48: “Ita mihi videor; forsitan fallar. Sunt enim et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas meas, quae in me est, ut animus meus de viribus suis ipse se interrogans non facile sibi credendum existimet, quia et quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur, et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota temptatio nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior. Una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua”.

Conclusioni

L'identità di male e nulla

L'insieme delle analisi svolte ha permesso di tracciare i lineamenti essenziali della desostanzializzazione del negativo agostiniano. L'indagine svolta, nel suo progressivo articolarsi, ha lasciato emergere la pluralità di dimensioni assunte dalla riflessione agostiniana sul male che è ora necessario delineare nella sua unitarietà: tale problematizzazione dei risultati della ricerca vede il rimodularsi del nesso tra il negativo e il non essere che necessita di una prospettiva che ne sappia scorgere la specificità e ne individui gli aspetti aporetici; da questo punto di vista si rende necessario approfondire ancora la natura della desostanzializzazione del male agostiniano evidenziando come il venir meno della prospettiva manichea relativa alle nature ontologicamente malvagie costituisca essenzialmente un esito dell'identità del non essere e del male e non racchiuda in sé la pluralità di aspetti della riflessione agostiniana tematizzata. Al tempo stesso la coincidenza del male e del nulla costituisce l'elemento essenziale al nuovo delinarsi dell'analisi del male morale che lascia emergere la dimensione ontologica della colpa espressione della coincidenza della realtà e della bontà dell'ente.

Gli elementi tematici delle considerazioni conclusive sono presenti nelle analisi agostiniane relative alla natura del bene e del negativo. Nel delineare i caratteri essenziali del divino e nel tracciarne l'opposizione al male sono racchiusi gli aspetti determinanti per l'articolarsi delle indagini in questione:

“Nessuno dubita, credo, che la ricerca relativa ai beni e ai mali è un genere di questione che riguarda la disciplina morale, della quale ci occupiamo in questo discorso. Vorrei perciò che gli uomini procedano in questa ricerca con uno sguardo della mente così limpido da poter vedere quel bene sommo rispetto al quale non c'è nulla di migliore o di più eccellente e a cui è sottomessa ogni anima razionale pura e perfetta. Una volta infatti che lo abbiano conosciuto e compreso, si renderebbero conto ad un tempo che esso è ciò di cui giustamente si afferma che è in modo sommo e primario. Di esso appunto si deve dire che è al massimo grado, dal momento che rimane sempre nel medesimo stato, è in ogni aspetto simile a se stesso, in nessuna parte può corrompersi e mutare, non soggiace al tempo e non può essere ora diverso da come era in precedenza. È infatti ciò che si dice essere nell'accezione più vera, poichè a questa parola è connesso il significato di una natura che sussiste in sé e che rimane nel suo stato immutabilmente. Di questa natura non possiamo dire altro se non che è Dio, al quale è impossibile trovare alcunché di contrario, se lo si cerca in modo

retto. L'essere infatti non ha un contrario all'infuori del non essere. Non c'è dunque nessuna natura contraria a Dio"⁴¹⁰.

La determinazione agostiniana della natura divina come sommo bene è essenzialmente legata all'individuazione della specificità della stessa nell'assoluta immutabilità del Signore: l'elemento decisivo è infatti rappresentato dall'impossibilità di poter conciliare la perfezione divina e l'instabilità ontologica legata alla corruzione e al movimento. La coincidenza di nocumento e mutamento precedentemente tracciata richiede un'ulteriore precisazione che approfondisca la natura del loro operare e della loro identità ed è appunto in tale prospettiva che emerge in modo ancora più definito l'essenza del movimento e viene a delinarsi la declinazione morale del mutamento che rende possibile operare un'analisi ontologica del peccato. Allo stesso tempo nella determinazione del male come contrario all'essere e nell'indicazione della sua coincidenza con il nulla viene a tracciarsi l'orizzonte dell'unitarietà delle riflessioni agostiniane indicate. Le considerazioni conclusive procedono pertanto a unificare la pluralità di dimensioni assunte dal negativo muovendo dalla triplice definizione agostiniana dell'essenza del male.

Nel tentativo di delineare la natura del negativo Agostino individua la specificità del male, in primo luogo, nella sua attiva contrarietà all'ente coincidente con la negazione della realtà della cosa. Emerge in tal senso come la dimensione essenziale del negativo vada colta nella

410Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, cit., II,1.1: "Nulli esse arbitror dubium cum de bonis et malis quaeritur, hoc genus quaestionis ad moralem pertinere disciplinam, in qua isto sermone versamur. Quamobrem vellem quidem, ut tam serenam mentis aciem homines ad haec investiganda deferrent, ut possent videre illud summum bonum, quo non est quidquam melius et superius, cui rationalis anima pura et perfecta subiungitur. Hoc enim intellecto atque perspecto simul viderent id esse quod summe ac primitus esse rectissime dicitur. Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omnimodo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subiacet tempori, quod aliter nunc se habere quam habebat antea non potest. Id enim est quod esse verissime dicitur. Subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere, cui si contrarium recte quaeras, nihil omnino est. Esse enim contrarium non habet nisi non esse. Nulla est ergo Deo natura contraria".

sua dinamicità intesa come distruzione dell'essere della creatura coincidente con il venir meno della sua essenza:

“Siete perfettamente nel vero che nessuno è così cieco di mente da non vedere che per ciascun genere il male consiste in ciò che è contrario alla sua natura. Ma, posto ciò, la vostra eresia crolla, perché nessuna natura è il male, se il male è ciò che è contrario alla natura. Voi tuttavia sostenete che il male è una natura e una sostanza. Si aggiunga anche che quanto è contrario ad una natura, senz'altro lotta contro di essa e si sforza di distruggerla, tende cioè a far sì che non sia ciò che è”⁴¹¹.

I rilievi indicati trovano ulteriore approfondimento nell'analisi agostiniana relativa al concetto di natura come qualcosa che è. In esso emerge il nesso di essenza e realtà dell'ente che lascia trasparire in modo ancora più specifico la natura del male come contrarietà all'essere della cosa. La nozione di natura, che racchiude la relazione tra la realtà dell'ente e l'essenza che ne determina i caratteri costitutivi, rappresenta l'elemento essenziale per comprendere tale prima definizione agostiniana del male. Il venir meno dell'essere si rivela infatti coincidente con il deviare dall'essenza dell'ente e dunque il coessenziale dissolversi della natura e della realtà della cosa è il luogo del delinarsi del male e della sua natura:

“Infatti la stessa natura altro non è se non ciò che, nel suo genere, è concepito come qualcosa che è. Pertanto, come noi, usando un nome nuovo derivato da quello di essere, chiamiamo essenza, ciò che per lo più chiamiamo anche sostanza, così gli antichi, che non possedevano queste parole, impiegavano *natura* per essenza e sostanza. Se dunque voi siete disposti a liberarvi della vostra ostinazione il male, in se stesso consiste nel deviare dall'essenza e nel tendere a ciò che non è”⁴¹².

411 *Ivi*, II, 2.2: “Verissime dicitis, quis enim est ita mente caecus, qui non videat id cuique generi malum esse, quod contra eius naturam est? Sed hoc constituto evertitur haeresis vestra, nulla enim natura malum, si quod contra naturam est, id erit malum. Vos autem asseritis quamdam naturam atque substantiam malum esse. Accedit etiam illud, quod contra naturam quidquid est, utique naturae adversatur et eam perimere nititur. Tendit ergo id quod est facere, ut non sit”.

412 *Ibidem*: “Nam et ipsa natura nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos iam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque etiam substantiam nominamus ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant. Idipsum ergo malum est, si praeter pertinaciam velitis attendere, deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit”.

L'insieme delle analisi relative all'essenza del male trova ulteriore precisazione nella determinazione agostiniana della natura del negativo condotta alla luce della definizione dello stesso come ciò che è contrario ad una natura e, ancor più specificamente, come tensione al non essere. Le riflessioni agostiniane evidenziano infatti come l'essenza del male vada colta nel nulla alla luce della radicale dipendenza da Dio di ogni realtà nella sua bontà. L'importanza di tali analisi agostiniane non coincide unicamente con la riconduzione del male alla pura negatività ontologica, ma con la determinazione dell'essenza della tensione al nulla nel non essere. La prima forma assunta dalla dimensione dinamica del male tracciata da Agostino vede così emergere la propria specificità nel non essere:

“Di conseguenza, quando nella Chiesa cattolica si dice che Dio è l'autore di tutte le nature e sostanze, con ciò stesso coloro che sono in grado di comprendere comprendono che Dio non è l'autore del male. Del resto come può, egli che è la causa dell'esistenza di tutte le cose che sono, essere nello stesso tempo anche la causa della loro non esistenza, cioè del loro deviare dall'essenza e del loro tendere al non essere? La ragione più veritiera attesta che questo è il male in senso generale”⁴¹³.

413/*vi*, II, 2.3: “Quocirca cum in Catholica dicitur omnium naturarum atque substantiarum esse auctorem Deum, simul intelligitur ab eis qui haec possunt intelligere, non esse Deum auctorem mali. Qui enim potest ille, qui omnium quae sunt causa est ut sint, causa esse rursus, ut non sint id est, ut ab essentia deficient, et ad non esse tendant? Quod malum generale esse clamat verissima ratio”. Alla luce della determinazione della natura del male come non-essere è possibile evidenziare la distanza delle presenti analisi dalle osservazioni dedicate da F. De Capitani alla duplice declinazione della nozione agostiniana di corruzione. Quest'ultima presenta infatti, per lo studioso, una dimensione morale e una dimensione fisica benché solo la prima racchiuda la natura del negativo. In tal senso, per F. De Capitani, pur coincidendo ogni movimento con il corrompersi dell'ente, verrebbe a delinarsi come malvagio unicamente il mutamento determinato dalla libertà del volere. Alla luce di tale rilievo, osserva lo studioso, per Agostino non c'è mutamento che non sia corruzione. Andrà d'altronde considerato malvagio solamente il movimento determinato dalla volontà peccatrice dell'uomo: “E poichè, come è noto, per Agostino ogni natura è un bene, ogni privazione di natura è anche privazione di bene, e male nelle sue due forme: colpa e pena; facendo attenzione però a non comprendere fra il male, agostinianamente inteso, quello che Leibniz chiamerà il male metafisico e che in realtà per Agostino è un semplice venir meno legato al divenire delle realtà sensibili e quindi «per sé» non moralmente qualificabile”. Le analisi svolte hanno d'altronde evidenziato come la dimensione essenziale del male venga a coincidere con la sua natura dinamica racchiusa nel venir meno della realtà dell'ente. In tal senso la corruzione fisica non può essere delineata come dimensione del movimento non coincidente con il male, il suo stesso operare evidenzia la sua essenziale identità con il

Tale declinazione della riflessione agostiniana sull'essenza del Negativo lascia emergere la fragilità della sostanzializzazione del male manichea racchiusa nel concetto di natura maligna: è la costitutiva malvagità della stirpe delle tenebre, infatti, l'elemento critico tematizzato nelle analisi di Agostino. La prima definizione agostiniana della natura del negativo, coincidente con la determinazione del male come tensione al non essere, lascia trasparire gli elementi aporetici della nozione indicata. In primo luogo la stirpe delle tenebre, in quanto realtà essenzialmente malvagia, opererebbe annichilendo non solo gli altri enti, ma se stessa. In secondo luogo, essendo il non essere l'essenza del negativo, il sommo male coinciderebbe contraddittoriamente con un ente non essente. Tale rilievo acquisisce ulteriore problematicità alla luce dell'eternità del principio tenebroso indice del non essere dell'ente sommo:

“Ma la vostra stirpe del male, che per voi è il male sommo, come può essere contraria alla natura, cioè alla sostanza, quando voi stessi sostenete che è questa natura e questa sostanza? Se infatti si rivolta contro di sé, si priva del suo stesso essere; e se avrà portato a compimento quest'opera, allora finalmente raggiungerà il sommo male. Tuttavia non arriverà a tal punto perché volete non solo che esso sia, ma anche che sia eterno. Ciò che si riconosce come una sostanza, dunque, non può dunque essere il sommo male”⁴¹⁴.

La seconda definizione agostiniana dell'essenza del male coincide con la riconduzione del negativo al nocumento; più precisamente Agostino evidenzia preliminarmente la natura del male nel venir meno della bontà dell'ente delineando così ancora una volta una dimensione dinamica del negativo racchiusa nell'arrecare danno alla positività della creatura. Tale

negativo. Tale rilievo non va d'altronde frainteso nei termini di una riconduzione del divenire a realtà maligna. La negatività del movimento va delineata nella coincidenza del divenire e del nulla. Cfr. F. De Capitani, «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. *Il fenomeno e la natura della corruzione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1981, p. 156.

414 *Ibidem*: “At vero illa vestra gens mali, quam vultis esse summum malum, quomodo erit contra naturam id est contra substantiam, cum eam naturam atque substantiam esse dicatis? Si enim contra se facit, ipsum esse sibi adimit; quod si perfecerit, tunc demum perveniet ad summum malum. Non autem perficiet, quia eam non modo esse verum etiam sempiternam esse vultis. Non potest igitur esse summum malum, quod perhibetur esse substantia”.

declinazione assiologica del male evidenzia nuovamente la necessità di delineare la natura del negativo muovendo dalla relazione dello stesso con l'ente e con un elemento essenziale della sua natura. La bontà della cosa, pur non essendo ancora delineata nella sua specificità, rappresenta l'aspetto costitutivo della realtà su cui opera l'azione del nocumento che priva l'ente di una sua dimensione essenziale:

“Cerchiamo dunque con più diligenza e, per quanto è possibile, con più chiarezza. Vi chiedo di nuovo: che cosa è il male? Se dite: ciò che nuoce, neppure in questo caso mentite. Ma, vi prego, fate attenzione; tenete gli occhi bene aperti; vi prego, deponete ogni passione di parte e cercate la verità non per il desiderio di vincere, ma di trovarla. Tutto ciò che nuoce, infatti, priva di qualche bene la cosa a cui nuoce, perché, se non gli togliesse nessun bene, non gli nuocerebbe affatto. Che cosa di più evidente, vi scongiuro? Che cosa di più chiaro? Che cosa di più accessibile a qualunque ingegno, per mediocre che sia, purché non ostinato?”⁴¹⁵.

L'analisi agostiniana non si limita a indicare e chiarire la seconda accezione possibile del male, ma procede a determinare il “luogo” del negativo evidenziando le realtà sottoposte a corruzione e delineando nella bontà e nella mutevolezza gli elementi essenziali alla possibile perdita di bene dell'ente; perché abbia luogo il venir meno della positività della realtà è essenziale che la stessa sia buona e segnata dall'instabilità ontologica. I caratteri indicati derivano all'ente dalla sua origine nella creazione divina fonte della bontà e della mutevolezza del finito. Il nocumento ha dunque nel creato il luogo del suo emergere:

“E appare chiara la natura a cui si può nuocere: essa non è il sommo male e neppure il sommo bene, in quanto può essere privata di un bene, perché l'essere buona non le deriva dal fatto che è un bene, ma dal fatto che partecipa al bene. E una cosa non è buona per natura se, in quanto creata, ha ricevuto da altro questa qualità. Così Dio è il sommo bene e buone sono tutte le cose che ha creato, non però alla stessa maniera di lui che le ha create”⁴¹⁶.

415/*vi*, II, 3.5: “Quaeramus ergo ista diligentius et quantum fieri potest, planius. Percunctor vos iterum quid sit malum. Si dixeritis id quod nocet, neque hic mentiemini. Sed quaeso animadvertite, quaeso vigilate, quaeso deponite studia partium, et verum non vincendi sed inveniendi gratia quaerite. Quidquid enim nocet, bono aliquo privat eam rem cui nocet, nam si nullum bonum adimit, nihil prorsus nocet. Quid hoc apertius, obsecro vos? Quid planius? Quid tam expositum cuivis mediocri intellectori, modo non pertinaci?”.

416/*vi*, II, 4.6: “Non enim ipsa est summum malum, cui bonum adimitur dum nocetur neque summum bonum, quae propterea deficere a bono potest, quia non existendo bonum, sed bonum habendo dicitur bona. Neque naturaliter bona eres est, quae cum facta dicitur, utique ut bona esset accepit. Ita et Deus

La seconda definizione agostiniana della natura del male e l'individuazione degli enti sottoposti al danno del negativo rappresentano l'orizzonte essenziale per l'emergere dell'accezione statica del male. Agostino delinea infatti nell'assenza di bene determinata dal nocumento una seconda dimensione del negativo che viene pertanto a delinearsi non soltanto nella sua dinamicità, racchiusa nel venir meno dell'essere dell'ente o della bontà della cosa, ma come esito di tale privazione coincidente con la mancanza di realtà e di bontà della creatura:

“Questo bene del quale abbiamo parlato per secondo, lo chiama creatura. Ad essa può nuocere il difetto di qualcosa, ma di tale difetto non è autore Dio, perché egli lo è dell'esistenza e, per così dire, dell'essere. E' evidente così in che senso si dice il male: in tutta verità si dice non secondo l'essenza, ma secondo la privazione”⁴¹⁷.

Il coincidere di male e nulla viene qui a delinearsi in una duplicità di aspetti. Il negativo come nocumento è infatti indicato da Agostino come nulla all'origine della difettività assiologica del finito, e al tempo stesso, l'esito della privazione di bontà dell'ente vede il coincidere del male con la difettività della realtà corrotta. Il nesso tra le dimensioni del male indicate viene dunque a delinearsi nel non essere inteso come radice dell'assenza di bontà dell'ente finito e come l'instaurarsi di tale carenza di bene.

La terza definizione agostiniana della natura del negativo coincide con la determinazione unitaria degli esiti delle riflessioni tracciate. La nozione agostiniana di corruzione vede infatti delinearsi il nesso tra la tensione al nulla e il nocumento che rivela la relazione tra le determinazioni essenziali del negativo indicate: la coincidenza tra la definizione ontologica del male e la sua declinazione assiologica non si rivela pertanto unicamente ristretta alla summum bonum est, et ea quae fecit bona sunt omnia, quamvis non sint tam bona, quam est ille ipse qui fecit”.

417 *Ibidem*: “Hoc autem bonum quod postea diximus, creaturam vocat, cui noceri per defectum potest; cuius defectus auctor Deus non est, quia existendi et ut ita dicam essendi auctor est. Ita et malum ostenditur quomodo dicatur, non enim secundum essentiam, sed secundum privationem verissime dicitur; et natura cui noceri possit apparet”.

dimensione dinamica del negativo, ma allude ad un nesso essenziale. Nella preliminare indicazione agostiniana della nozione di *corruptio* emerge così come il venir meno della realtà dell'ente racchiuso nel deviare dall'essenza coincida con la privazione di bontà della realtà corrotta. Movimento e nocumento non sono dunque da intendersi come differenti declinazioni del male: “Vi domanderò dunque per la terza volta che cosa è il male. Risponderete forse che è una corruzione. E chi potrà dire che non sia questo il carattere generale del male? In effetti essa è contraria alla natura, essa è ciò che nuoce”⁴¹⁸.

Le analisi agostiniane lasciano trasparire ulteriormente la propria specificità nell'esplicitazione della relazione tra la duplice dimensione della corruzione e l'ente corrotto. Il primo elemento essenziale delle riflessioni agostiniane coincide con l'evidenza della radicale bontà della realtà sottoposte a corruzione: il movimento e il nocumento sono privi di autonomia ontologica e non possono che avere luogo in un ente che privano di essere e di bontà. Alla luce della duplice declinazione del negativo indicata emerge con chiarezza la radicale positività della realtà privata del proprio originario statuto ontologico e assiologico. Tale privazione trova nelle parole agostiniane ulteriore determinazione alla luce dell'individuazione della natura della stessa nel venir meno dell'integrità e della perfezione dell'ente corrotto, espressione, rispettivamente, dell'azione del tendere al non essere e della privazione della bontà della creatura. Gli esiti della corruzione indicati non vanno intesi come irrelati, ma scorti nel loro nesso essenziale. L'identità di movimento e nocumento e l'imperfezione dell'ente segnano il delinearsi del nesso tra essere e bene:

“La corruzione però non esiste in se stessa, ma in qualche sostanza che corrompe, poiché la corruzione in se stessa non è una sostanza. La cosa dunque che essa corrompe non è la corruzione, non è il male. Ciò che è soggetto a corruzione infatti è privato della sua integrità e della sua perfezione”⁴¹⁹.

418Ivi, II, 5.7: “Quaeram ergo tertio quid sit malum. Respondebitis fortasse: corruptio. Quis et hoc negaverit, generale malum esse? Nam hoc est contra naturam, hoc est quod nocet”.

419Ibidem: “Sed corruptio non est in seipsa sed in aliqua substantia quam corrumpit; non enim substantia est ipsa corruptio. Ea res igitur quam corrumpit non est malum; quod enim corrumpitur, integritate et sinceritate privatur”.

L'identità delle dimensioni essenziali del negativo tracciate da Agostino nella prima e nella seconda definizione della natura del male emerge muovendo dall'approfondimento dell'azione del danno come privazione di bene. Più precisamente al fine di scorgere il senso della relazione indicata è necessario individuare quale sia il bene di cui l'ente è privato e chiarirne il nesso con la perfezione della creatura. Il bene di cui il nocumento priva l'ente coincide con l'ordine:

“Pertanto, la cosa che non ha nessuna perfezione di cui possa essere privata non può corrompersi; e la cosa che la possiede di certo è un bene in quanto partecipa alla perfezione. Così pure, ciò che viene corrotto di certo si perverte, e ciò che si perverte è privato dell'ordine; ma l'ordine è un bene; pertanto ciò che si corrompe non è privo di bene, perché, quando si corrompe, può essere privato proprio di ciò di cui è in possesso”⁴²⁰.

Le analisi agostiniane, pur delineando nel venir meno dell'*ordo* la specificità dell'operare del nocumento, richiedono un'ulteriore determinazione della natura del bene indicato che ne chiarisca l'azione e ne delinei il nesso con la perfezione dell'ente: ciò costituisce l'orizzonte dell'emergere della natura e del fondamento della bontà della creatura.

La natura dell'ordine traspare nella sua funzione di principio della convenienza e della concordia della creatura. Più precisamente l'operato dell'*ordo* viene individuato da Agostino nell'unificazione della realtà da intendersi come costituzione dell'unità dell'ente: l'ordine si rivela principio della completezza e della determinatezza della cosa. La coincidenza di bontà e perfezione viene così a delinarsi nella compiutezza della creatura. È nella mancanza di deficienze che si delinea la positività dell'ente: ciò che è perfetto è buono. L'operare dell'ordine si rivela d'altronde essenziale anche nella sua dimensione ontologica. Se l'*ordo* si rivela essere principio della realtà della creatura, il suo venir meno segna il tendere al non essere della realtà ordinata. Emerge pertanto con evidenza come l'*ordo* corrisponda sul piano

420 *Ibidem*: “Quod ergo non habet ullam sinceritatem qua privetur, corrumpi non potest; quod autem habet, profecto bonum est participatione sinceritatis. Item quod corrumpitur, profecto pervertitur; quod autem pervertitur, privatur ordine; ordo autem bonum est. Non igitur quod corrumpitur, bono caret, eo namque ipso quo non caret, viduari dum corrumpitur potest”.

assiologico alla natura dell'ente e come il venir meno del primo coincida con il deviare dall'essenza della creatura:

“Invero le cose che tendono all'essere tendono all'ordine; una volta che lo hanno conseguito, conseguono lo stesso essere, per quanto questo sia possibile a una creatura. L'ordine appunto riconduce ad una certa convenienza ciò che ordina. L'essere non è nient'altro che unità; di conseguenza, una cosa in tanto è, in quanto raggiunge l'unità. La convenienza e la concordia svolgono un'opera di unificazione: è mediante tale opera che le cose composte sono effettivamente in quanto tali. Le cose semplici infatti sono per se stesse, poiché sono l'unità, quelle che non sono semplici invece imitano l'unità con la concordia delle loro parti e sono in quanto realizzano tale concordia”⁴²¹.

Le considerazioni delineate chiariscono la perfetta identità di movimento e nocumento e il senso della loro coincidenza nella definizione agostiniana di corruzione: il tendere al non essere è il venir meno della bontà della creatura perché l'ordine è la natura dell'ente. È in tal senso evidente come la difettività ontologica segnata dal venir meno dell'integrità coincida con la perdita di perfezione della creatura: più precisamente la perdita di valore si rivela essere la declinazione assiologica del tendere al non essere dell'ente. In tal senso la convergenza di nocumento e movimento si rivela coincidente con la riconduzione del danno al mutamento. Nella nozione agostiniana di corruzione è pertanto racchiuso il concetto di movimento: “È per la corruzione che tutte le cose perdono il loro stato originario e sono nell'impossibilità di permanere, nell'impossibilità di essere; l'essere infatti rinvia al permanere”⁴²².

Delineato il senso della terza definizione agostiniana del negativo, ed evidenziato il coincidere di corruzione e movimento, è ora necessario tracciare la determinazione agostiniana della natura del male. Primo esito di tale dimensione delle riflessioni agostiniane è l'emergere dell'accezione dinamica del negativo: il corrompersi dell'ente, coincidente con il venir meno

421/vi, II, 6.8: “Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt; quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt ea quae composita sunt, nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt in quantum assequuntur”.

422*Ibidem*: “Deficiunt autem omnia per corruptionem ab eo quod erant et non permanere coguntur, non esse coguntur. Esse enim ad manendum refertur”.

dell'ordine che segna l'emergere dell'imperfezione della creatura, ha nel nulla la propria determinazione essenziale. L'indice determinante per cogliere la natura del male è la direzione del movimento: il negativo, come corruzione che priva l'ente della sua perfezione, si rivela coincidente con il non essere. Il male, nella sua dimensione dinamica è l'azione annichilente del nulla che istituisce la privazione di realtà e bontà della creatura:

“Ma che dice in proposito la luce cattolica? Che altro, secondo voi, se non quella che è l'essenza della verità, e cioè che solo la sostanza creata può corrompersi, poiché quella non creata, che è il sommo bene, è incorruttibile e la stessa corruzione, che è il sommo male, non può corrompersi in quanto non è una sostanza. Se poi domandate che cosa essa sia, guardate dove tenta di portare le cose che corrompe: è essa stessa infatti che colpisce direttamente le cose che si corrompono (...) Per questo l'ordine spinge all'essere e la mancanza di ordine, che è chiamata anche perversione e corruzione, spinge al non essere”⁴²³.

La dimensione dinamica della natura del negativo ha nella sua relazione con la privazione di bontà dell'ente corrotto uno dei suoi aspetti costitutivi. L'individuazione della radice della positività e della perfezione della creatura nell'ordine rende evidente l'operare del nocumento e permette di delineare gli esiti della privazione di bene: nel venir meno dell'integrità e della perfezione della cosa è racchiusa la seconda accezione agostiniana del male. La declinazione del negativo in questione delinea il male nella mancanza di essere e di bontà dell'ente corrotto, l'essenza della privazione coincide, ancora una volta, con il nulla. Il non essere si rivela la natura della dimensione statica del male: “Tutto ciò che si corrompe dunque tende al non essere”⁴²⁴.

423 *Ibidem*: “Quid ergo hinc lux catholica dicit? Quid putatis, nisi id quod veritas habet, corrumpi posse faciam substantiam, nam et illam non factam quae summum bonum est esse incorruptibilem, et ipsam corruptionem, quae summum malum est non posse corrumpi, sed hanc non esse substantiam? Si autem quaeritis quid sit, videte quo conetur perducere quae corrompi? Ex seipsa enim afficit ea quae corrumpuntur (...) Quare ordinatio esse cogit, inordinatio ergo non esse; quae perversio etiam nominatur atque corruptio”.

424 *Ibidem*: “Quidquid itaque corrumpitur, eo tendit, ut non sit”. Il nesso tra la declinazione dinamica e la declinazione statica del negativo e l'emergere del male nella costitutiva bontà dell'ente trovano tematizzazione nelle analisi dedicate da A. Pieretti alla riflessione agostiniana sul problema del negativo. Più precisamente lo studioso evidenzia il convergere di corruzione e movimento chiarendo come la privazione di bene dell'ente coincida con il venir meno dell'essere della creatura e come ciò

I rilievi svolti permettono di evincere in maniera più definita la specificità e l'unità delle dimensioni essenziali del negativo individuate. L'analisi della triplice definizione agostiniana dell'essenza del male permette di individuare una natura dinamica e una natura statica del negativo, coincidenti con il tendere al non essere dell'ente corrotto e con l'assenza di realtà determinata da tale azione: l'orizzonte del male viene così a coincidere con la corruzione nella duplicità delle sue declinazioni. L'unità delle distinte e complementari dimensioni del negativo emerge nella dinamicità del venir meno della bontà e della perfezione della creatura. L'ulteriore radicalizzazione dei risultati raggiunti, mirante a determinare la natura essenziale del tendere al non essere e della privazione di bontà, ha permesso di scorgere nel nulla la natura del male. L'unità dinamica indicata viene così a delinearsi nella relazione tra il non essere prodotto dall'azione della corruzione e l'agire annichilente del nulla che istituisce la

attesti la radicale positività dell'ente creato: "In questo nuovo ordine di idee ogni realtà procede da Dio, in quanto è *simul et maxime esse*, cioè sommo Bene. Pertanto anche le sue manifestazioni, pur infime, per il fatto stesso che esistono sono da considerarsi buone. Tuttavia, in quanto sono corruttili, tali realtà non sono buone al grado più alto. «La corruzione è infatti un danno, ma non vi è danno senza una diminuzione di bene». E, d'altro canto, per potersi corrompere, devono esistere e perciò devono essere in qualche modo buone, altrimenti non si corromperebbero. Di conseguenza, tutte le cose che esistono, possono corrompersi, ma non possono essere private interamente del bene che le contraddistingue, poiché in tal caso non esisterebbero più. In quanto esistono, perciò sono buone, però in misura ridotta rispetto ad altre. Per questo Agostino afferma: «lontano d'ora in poi da me l'augurio: "Oh, se tali cose non esistessero!". Quand'anche vedessi tali cose potrei certo desiderarne di migliori, ma non più mancare di lodarti anche solo per queste». Sotto questo profilo dunque il male è privazione di bene, ma non principio metafisico. D'altra parte, non procede da Dio, perché, nella sua qualità di Sommo Bene, Dio è costitutivamente immutabile e sempre identico a se stesso; pertanto esclude la possibilità che ci sia un contrario che gli si contrapponga, poiché il suo contrario non è che non essere. Il male è piuttosto conseguenza del fatto che le realtà non hanno in sé la ragione del proprio essere, ma la devono a Dio dal quale procedono e nel quale è dunque il fondamento ultimo della loro esistenza. Il male non consiste in altro che nel «venir meno dell'essere e nel tendere al non essere» Affermare perciò che esiste un male sommo sarebbe come dire che il nulla è". Cfr. A. Pieretti, *Il problema del male in Agostino*, in A. Pieretti (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, cit., pp. 138-139.

difettività ontologica della creatura. Viene così a delinearsi progressivamente l'identità della sfera del negativo e del non essere.

Elemento essenziale per tracciare compiutamente la convergenza della dimensione del male e del nulla è l'analisi della determinazione agostiniana della radice della corruzione dell'ente. Come per l'individuazione della natura essenziale della dimensione dinamica della corruzione così anche per la determinazione dell'origine della mutevolezza si rivela essenziale l'indicazione agostiniana relativa all'esito della tensione al nulla: è il non essere l'indice decisivo per cogliere la radice della motilità dell'ente. La fonte della stessa è individuata da Agostino nel nulla da cui ogni creatura sorge e che trova espressione nell'instabilità ontologica del finito: l'atto creatore divino è il luogo dell'emergere della motilità del creato. L'origine della dimensione dinamica della corruzione viene così coincidere con il non essere:

“Per quella bestia e per noi il male appunto è questa mancanza di convenienza, che non è certamente una sostanza ma, al contrario, una nemica della sostanza. Da dove viene dunque questa mancanza? Guarda dove trascina e lo saprai, purchè vi sia in te una scintilla di luce interiore. Infatti trascina tutto ciò che perisce verso il non essere. Dio è l'autore dell'essenza e nessuna essenza che trascina ciò in cui risiedeva verso il non essere può essere ritenuta tale”⁴²⁵.

Tale ulteriore elemento delle analisi permette di cogliere la piena identità della sfera del male e del nulla⁴²⁶. L'orizzonte del negativo viene a delinearsi nel nesso tra la carenza di bene

425*Ivi*, II, 8.11: “hoc enim et bestiae et illi nobis malum est, id et ipsa inconvenientia; quae sine dubio non est substantia, immo est inimica substantiae. Unde est igitur? Attende quo cogat et discas, si tamen in te aliquid interioris luminis vivit. Non esse enim cogit omne quod perimit. Deus vero auctor essentiae est, nec aliqua essentia potest videri esse, quod in qua fuerit cogit non esse”.

426Il nesso agostiniano di male e nulla delineato nella sua dimensione logico-ontologica e analizzato nelle sue riprese nel Medioevo pre-aristotelico è tematizzato negli studi di G. d'Onofrio. Lo studioso delinea la duplice declinazione della riflessione agostiniana sul male evidenziandone la specificità nell'elemento logico e nell'elemento morale considerati nella loro differenza e complementarità: “Solo quando questo interrogativo fondamentale della sua adolescenza trova poi una soluzione grazie alla scoperta del monismo sostanziale dei Neoplatonici, reso ancora più radicale in base all'idea schiettamente teologica dell'assoluta volontarietà divina nella creazione «ex nihilo», la ricerca razionale sul significato della presenza del 'male' nell'universo può riprendere il suo corso, lungo due opportune vie d'indagine, complementari e diverse: da una parte la precisazione del significato logico

originata dalla corruzione e la fonte di quest'ultima racchiusa nel non essere. Il male, come mancanza di perfezione, si rivela l'assenza di realtà generata dall'azione annichilente del nulla. Nella creazione divina è racchiusa la fonte della tensione al non essere della creatura, essa va scorta nel nulla da cui l'atto creatore trae gli enti. Come è evidente le diverse declinazioni del male coincidono con le differenti modulazioni del non essere: in ciò è possibile scorgere la natura della coincidenza agostiniana del nulla e del negativo. Non solo non vi è dunque alcuna realtà che sia essenzialmente malvagia, ma, più radicalmente, il male si rivela coincidere con il non essere. L'identità delle dimensioni indicate evidenzia la natura delle parole 'male' e 'nulla'; e dall'altra la spiegazione morale del male, come conversione erronea della volontà verso fini divergenti da quelli naturali voluti da Dio per le creature". Le analisi di G. d'Onofrio sottolineano in primo luogo l'incidenza della dimensione logica del nesso agostiniano di male e nulla evidenziando nelle riflessioni di Alcuino e di Fridugiso di Tours gli estremi opposti di una concezione della non sostanzialità del non essere e della realtà del nulla. Di fronte a tale duplice configurazione della relazione di matrice agostiniana considerata lo studioso traccia la specifica declinazione del nesso indicato nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena e di Anselmo d'Aosta. Il primo, delineando il male come accidente, lascia emergere la mediazione tra la dimensione della non sostanzialità del negativo e la realtà del nulla. Riconducendo infatti il male all'accidente Giovanni Scoto delinea, per G. d'Onofrio, la possibile convergenza del negativo nel non essere e nell'apparire. Il male così inteso rappresenta infatti il venir meno della realtà della creatura poggiante sulla perfezione dell'ente. Tale deficienza d'essere d'altronde, come mancanza di realtà di una sostanza, si manifesta come l'imperfezione della stessa: "Ricollegandosi ad un'idea dei tardi neo-platonici, a lui trasmessa da Massimo il Confessore, egli afferma che in ogni creatura si può riconoscere una triadicità strutturale di elementi costitutivi, la *sostanza*, la *potenza* e l'*atto*: pensata da Dio nella complessità della sua sostanza, ogni realtà particolare ha poi una storia peculiare, che consiste proprio nel portarsi ad atto delle potenzialità insite nella sostanza. Ma la struttura triadica di ciascuna essere, mentre permane eterna ed immutabile nella mente di Dio può manifestarsi nella storia tanto con il portarsi ad atto, come previsto da Dio, delle potenzialità naturali, quanto anche, per un'imperfetta conversione di tale sviluppo, con la realizzazione di altre attività imperfette, non volute da Dio e, proprio per questo, mutevoli e accidentali (...) L'accidentalità non va considerata come assoluto non essere, ma come il modo imperfetto di apparire di ogni sostanza creata ai nostri occhi ormai incapaci di vedere il suo essere in se perfetto, a seguito dello sviluppo disordinato tanto delle sue quanto anche delle nostre potenzialità". Le analisi di Anselmo d'Aosta evidenziano invece, per lo studioso, una più stretta continuità con l'impostazione agostiniana coincidente con l'indicazione dell'identità di male e non essere. Se ogni bene ha in Dio la propria scaturigine, e ogni ente ha la sua radice nel Signore, allora male e nulla evidenziano pienamente la propria identità. La dimensione essenziale del negativo viene

della desostanzializzazione del male agostiniano e lascia emergere la pluralità e l'unità delle sue dimensioni essenziali. Il negativo, come privazione della bontà costitutiva dell'ente, si rivela essere il nulla sorto dalla pura negatività della tensione al non essere della creatura. Quest'ultima ha nel nulla la propria radice. Alla luce dei rilievi svolti è pertanto evidente la necessità di delineare la desostanzializzazione del male agostiniano individuandone la pluralità di piani. Ciò ha luogo nella radicalizzazione dei risultati della critica agostiniana alla nozione manichea di natura maligna e nella tematizzazione delle analisi di Agostino relative al male come carenza di essere e di bontà della creatura. L'analisi della dimensione dinamica del problema del male permette di scorgere la complessità della soluzione agostiniana, tale determinazione del nesso tra il negativo e il non essere segna il compiuto delinarsi della dimensione ontologica della teodicea di Agostino. Ciò costituisce l'orizzonte essenziale da cui muovere nel delineare le analisi agostiniane relative al problema del peccato.

L'identità di male e nulla rappresenta l'elemento decisivo della declinazione morale della teodicea agostiniana. La determinazione della natura del peccato emerge nella tematizzazione della pluralità e dell'unità delle dimensioni costitutive del male morale. Indicazione preliminare dell'essenza del colpa e individuazione dell'orizzonte del suo emergere è la nozione agostiniana di deformità che costituisce la prima dimensione essenziale del peccato. L'elemento fondamentale del concetto indicato coincide con la determinazione della natura della colpa nella corruzione dalla forma dell'ente. Esito del peccato è l'allontanamento della creatura dalla propria essenza coincidente con la deficienza d'essere della realtà corrotta. Nella nozione di deformità è pertanto racchiusa la declinazione statica del male morale: il peccato, come privazione della natura essenziale della creatura, si rivela dunque coincidente con il nulla. La deficienza ontologica istituita dalla colpa è d'altronde l'esito del peccato racchiuso nell'amore assoluto del finito. In esso è necessario scorgere preliminarmente la dimensione dinamica del male morale: "Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi

così a emergere nel non-essere: "Infatti, siccome dal Sommo Bene non può che derivare il bene, ed ogni bene non può che derivare dal sommo Bene, non diversamente dalla somma Essenza non può che derivare l'essenza, ed ogni essenza non può che derivare dalla somma Essenza. E dunque ogni bene è essere, ed ogni essere è bene. Il «nihil», ed il «non esse», in quanto non essenza non sono bene, perciò non vengono da Dio". Cfr. Giulio d'Onofrio, «*Quod est et non est*». *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, «Doctor Seraphicus», 38, 1991, p. 15 e sgg.

ti amai! Sí, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te”⁴²⁷.

La determinazione agostiniana della declinazione cinetica del negativo ha luogo attraverso il progressivo delinearsi del coincidere di peccato e movimento e nell’individuazione del principio del mutamento. Più precisamente la natura della colpa è in primo luogo evidenziata nel distogliersi del volere umano da Dio e nel suo volgersi alle creature. Tale movimento della volontà viene a coincidere con il peccato e di tale diverso orientarsi del volere viene preliminarmente indicata la radice nel nulla:

“Ma tu forse stai per chiedermi, siccome l’anima quando si distoglie dal bene inalterabile verso il bene mutevole si muove, da dove sorga codesto movimento. Il quale sicuramente è cattivo, benché la volontà libera sia da annoverare tra i beni poiché senza di quella non si può neanche vivere in modo retto. Se infatti codesto movimento, cioè il distogliersi della volontà dal Signore Dio, è indubbiamente peccato, forse che possiamo dire Dio autore del peccato? Codesto movimento non proverrà dunque da Dio. Da dove dunque proverrà? Se a tale tua domanda rispondessi che non lo so, tu forse sarai più triste, io però avrei risposto dicendo cose vere. Non può infatti essere saputo ciò che è nulla”⁴²⁸.

427Agostino, *Confessiones*, cit., X. 27.38: “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram”. In merito a tale declinazione della nozione di peccato si rivelano interessanti i rilievi di A. Pieretti. Lo studioso evidenzia infatti il convergere della dimensione morale e della natura ontologica della colpa evidenziando come l’esito del peccato venga a coincidere con la perdita di perfezione dell’ente. Senso della deformità umana si rivela dunque essere, per A. Pieretti, la diminuzione d’essere dell’uomo originata dalla libertà della sua caduta: “Di certo l’uomo non desidera il male assoluto, perché il male assoluto equivale al non essere radicale. Ma quando preferisce con piena coscienza un bene inferiore invece di un bene superiore, sceglie con piena determinazione di venir meno all’ordine che presiede il creato e accetta una diminuzione ontologica. Sotto quersto profilo l’unica vera responsabile è la volontà libera. Il male morale infatti di per sé non rientra nel mondo, perché tutte le creature, in quanto opera di Dio, sono buone. Ne fa parte perciò soltanto come conseguenza dell’esercizio del libero arbitrio da parte dell’uomo”. Cfr. A. Pieretti, *Il problema del male in Agostino*, in A. Pieretti (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 144.

428Agostino, *De libero arbitrio*, cit., II, 54: “Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. Qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem

Il coincidere di peccato e movimento e l'individuazione dell'origine del mutamento trovano ulteriore precisazione nell'indicazione agostiniana della natura della colpa come movimento manchevole. Tale determinazione permette di scorgere l'essenza del peccato nel cedere del volere alle tentazioni e lascia emergere la natura della colpa nel venir meno dell'opposizione ai desideri della carne. L'amore del finito si rivela coincidente con l'assenza di resistenza alle radici del peccato, il movimento del volere viene a delinarsi nella resa alle fonti del male: la declinazione dinamica della colpa traspare nell'assenza di opposizione alla caduta. Se inoltre il peccato coincide con il venir meno della resistenza alle tentazioni, la radice di tale resa è da scorgersi nel libero cedere del volere: la colpa ha dunque la propria origine nel Nulla. Tale rilievo non cancella la responsabilità della volontà, il cedere alle tentazioni scaturisce infatti dalla libertà del volere umano:

“Quel movimento del distogliersi, dunque, che ammettiamo essere peccato, siccome è un movimento manchevole, e ogni mancanza proviene dal nulla, vedi dove ricada, e non aver dubbi che non ricade su Dio. Questa mancanza, tuttavia, siccome è volontaria, è posta in nostro potere. Se infatti la temi, devi non volerla; se invece non la vuoi, non ci sarà”⁴²⁹.

L'identità di peccato e movimento emerge con chiarezza nell'analisi degli esiti del venir meno dell'opposizione della mente ai desideri della carne. La resa alle radici della colpa coincide infatti con il deformarsi della natura umana: peccare si rivela dunque deviare dall'essenza. La declinazione dinamica del negativo coincide pertanto con la corruzione e con la sua tensione al non essere. Il peccato è dunque movimento, la sua essenza è il nulla. Il volere, come fonte della resistenza alle radici della colpa, si rivela pertanto principio del mutamento: nell'opporsi

peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim”.

429 *Ibidem*: “Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est voluntarius in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit”.

ai desideri della carne la mente conserva la natura umana, nel cedere alle tentazioni essa ne segna il dissolversi:

“Per questo parlare di ciò che è in modo sommo ed eccellente equivale a parlare di ciò che ha la capacità intrinseca di permanere; infatti ciò che muta in meglio, non muta in relazione al permanere, ma in relazione al pervertirsi in peggio, cioè al venir meno della propria essenza. E l'autore di questo venir meno non coincide con l'autore dell'essenza. Allo stesso modo, relativamente alle cose che mutano in meglio e perciò tendono ad essere, non diciamo che con questo movimento si pervertono, ma che ritornano a se stesse convertendosi: la perversione infatti è contraria all'ordine”⁴³⁰.

Le analisi svolte permettono di delineare la declinazione morale del negativo nella pluralità e nell'unità dei suoi elementi costitutivi. Più precisamente i rilievi tracciati hanno permesso di individuare una dimensione statica e una dimensione dinamica del male coincidenti con la deformità della natura umana e con il venir meno dell'essenza. È pertanto possibile evidenziare come anche nella declinazione morale del negativo venga a delinearsi la duplice natura della corruzione: l'unità delle dimensioni costitutive del male indicate emerge nella dinamicità del peccare come tensione al non essere che istituisce la deformità della natura umana. La declinazione morale del negativo rivela dunque la sua coincidenza con la dimensione ontologica del male indice dell'identità di essere e bene. La determinazione della natura essenziale della deformità e del peccare nella privazione di bene e nel non essere che istituisce tale deficienza ontologica permette di scorgere la declinazione morale dell'identità di male e nulla. La deformità, come corruzione della natura umana, coincide con la privazione determinata dal peccare inteso come nulla che determina il venir meno dell'essere. Radice del movimento annichilente è l'assenza di opposizione del volere coincidente con il non essere originato dalla volontà umana. È così possibile delineare la natura dell'identità di male e nulla nella declinazione morale del negativo.

I rilievi svolti trovano ulteriore approfondimento nella tematizzazione dello stato di corruzione dell'umanità postadamitica segnata costitutivamente dal peccato. L'impossibilità

⁴³⁰Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, cit., II, 6.8: “Esse enim ad manendum refertur. Itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur. Nam quod mutatur in melius, non quia manebat mutatur, sed quia pervertebatur in peius, id est ab essentia deficiebat; cuius defectionis auctor non est qui est auctor essentiae. Mutantur ergo quaedam in meliora et propterea tendunt esse nec dicuntur ista mutatione perverti sed reverti atque converti. Perversio enim contraria est ordinationi”.

di fare il bene viene a delinearsi nell'incapacità dell'anima di opporsi alle radici della colpa: esito del peccato originale si rivela essere il venir meno del dominio dell'anima sulle tentazioni. Tale deficienza essenziale, come privazione costitutiva dell'umanità venuta da Adamo, è all'origine dell'intrascendibilità del peccare. Lo stato di corruzione della umanità postadamitica coincide pertanto con la radicale deficienza delineata, il soccorso della grazia viene a emergere come ricostituzione della natura umana corrotta. Solo il rinnovamento della perfezione ontologica dell'umanità caduta rende possibile all'anima frenare le radici del peccato, solo la grazia divina può restituirle il proprio dominio sulle tentazioni:

“Che cosa c'è di più sicuro che essere in quella vita dove non ti può accadere ciò che non vuoi? Ma siccome l'uomo non può rialzarsi da solo così come da solo è caduto, stringiamo con fede ferma la mano destra di Dio che ci è stata tesa dall'alto, cioè il Signore nostro Gesù Cristo, ed attendiamola con speranza certa e desideriamola con carità ardente”⁴³¹.

I rilievi tracciati permettono di delineare ulteriormente la declinazione morale dell'identità di male e nulla. Il negativo viene a racchiudersi nella relazione tra la deformità della natura umana originata dal peccare e il cedere del volere che istituisce la tensione al non essere. Radice della resa dell'anima si rivela essere l'imperfezione ontologica della natura umana corrotta dal peccato di Adamo. Il male, come deformità, si rivela una mancanza di perfezione generata dal peccato inteso come agire nullificante del non essere. Fonte della tensione morale al nulla è l'assenza di opposizione del volere coincidente con il non essere da cui scaturisce il mutamento corruttore, principio del movimento è la volontà. Quest'ultima, alla luce dello stato di corruzione della natura umana segnata da un essenziale deficienza d'essere, è costitutivamente incapace di opporsi alle tentazioni. Il radicale difetto ontologico dell'umanità postadamitica è fonte della costitutiva tensione al nulla racchiusa nel peccato, esito della stessa è il crescente deviare umano dall'essenza. Le analisi svolte rendono pertanto possibile scorgere il coincidere delle diverse dimensioni del male morale e delle differenti declinazioni

431Agostino, *De libero arbitrio*, cit., II, 54: “Quid ergo securius quam esse in ea vita ubi non possit tibi evenire quod non vis? Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus et exspectamus certa spe et caritate ardenti desideremus”.

del non essere. In ciò emerge nuovamente l'identità agostiniana del nulla e del negativo: la natura essenziale del peccato è racchiusa nella sua dimensione ontologica.

Il delinearsi dell'orizzonte tematico delle presenti ricerche vede emergere, conclusivamente, un duplice elemento aporetico racchiuso nel concetto agostiniano di movimento e coincidente con la determinazione della natura del mutamento e con l'individuazione della sua origine. In primo luogo le analisi svolte hanno visto emergere nel movimento la declinazione dinamica del male delineata come tensione al nulla. Tale determinazione della natura del mutamento ha trovato ulteriore precisazione nell'indicazione del non essere come essenza del movimento: "Tutto ciò che si corrompe dunque tende al non essere. Spetta ora a voi considerare dove conduca la corruzione, per poter trovare il sommo male: esso è infatti il fine a cui la corruzione si sforza di portare"⁴³². In secondo luogo i rilievi svolti hanno evidenziato la radice della mutevolezza del finito nel nulla da cui la creazione divina trae gli enti. Il non essere viene qui a delinearsi come causa del nulla annichilente la creatura:

"E' sufficiente comprendere da parte vostra, io dico, che la discussione religiosa sul bene e sul male non sortisce nessun risultato se non si ammette che tutto ciò che è, in quanto è, proviene da Dio, e invece, in quanto devia dall'essenza, non proviene da Dio, sebbene sia sempre ordinato dalla divina Provvidenza come conviene a tutte le cose"⁴³³.

L'elemento aporetico racchiuso nei motivi indicati emerge nell'idea agostiniana di un'azione del nulla. Più precisamente la determinazione dell'essenza del movimento come non essere vede il delinearsi di un nulla che cancella la realtà dell'ente mentre l'indicazione del non essere come fonte del movimento pone il nulla come causa di qualcosa. Nei casi indicati emerge con evidenza la realtà del non essere che implica la sua irriducibilità al puro nulla: il non essere è il movimento pensato come nulla. Nella determinazione agostiniana del

432Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, cit., II, 6.8: "Quidquid itaque corrumpitur, eo tendit, ut non sit. Iam vestrum est considerare quo cogat corruptio, ut possitis invenire summum malum; nam id est quo perducere corruptio nititur".

433Ivi, II, 7.10: "Satis est, inquam, ut videatis nullum esse de bono et malo religiosae disputationis exitum, nisi quidquid est, in quantum est, ex Deo sit, in quantum autem ab essentia deficit, non sit ex Deo, sed tamen divina providentia semper, sicut universitati congruit, ordinetur".

mutamento emerge dunque la riduzione del movimento a non essere e a male indice della correlativa coincidenza di immutabilità, realtà e bontà. Tale nesso evidenzia la presenza di tracce dell'ontologia greca nel pensiero agostiniano e del suo operare nel delinearsi della nozione di mutamento: viene così a determinarsi nel movimento, nelle sue declinazioni e nella genesi del suo concetto l'emergere di un nuovo orizzonte tematico di ricerca.

Bibliografia

Opere di Agostino:

Confessiones, tr. it. C. Carena, NBA I, Roma 2007.

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Pieretti, NBA III/1, Roma 1997.

De duabus animabus, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Pieretti, NBA III/1, Roma 1997.

Contra Fortunatum, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Pieretti, NBA III/1, Roma 1997.

De natura boni, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. L. Alici, NBA III/1, Roma 1997.

Contra Adimantum, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. C. Magazzù, NBA XIII/2, Roma 2000.

Contra epistolam fundamenti, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Cosentino, NBA XIII/2, Roma 2000.

Contra Felicem, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. A. Cosentino, NBA XIII/2, Roma 2000.

Contra Secundinum, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. C. Megazzù, NBA XIII/2, Roma 2000.

Contra Faustum, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. U. Pizzani, L. Alici, A. Di Pilla, NBA XIV/1, Roma 2004.

Contra Faustum, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, tr. it. U. Pizzani, L. Alici, A. Di Pilla, NBA XIV/2, Roma 2004.

De ordine, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, tr. it. M. Bettetini, Milano 2006.

De libero arbitrio, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, tr. it. G. Catapano, Milano 2006.

Bibliografia generale:

Aa.Vv., *Interiorità e intenzionalità nel "De civitate Dei" di Sant'Agostino* (Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), a cura di R. Piccolomini, Roma 1991.

Aa.Vv., *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità* (Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 1993.

Aa.Vv., *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), a cura di L. Alici - R. Piccolomini. - A. Pieretti, Roma 1994.

Aa.Vv., *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 1995.

Aa.Vv., *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura del De civitate Dei di Agostino*. (Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 1996.

Aa.Vv., *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 1997.

Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, Roma 1987.

Aa.Vv., *Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. I, *Esistenza e libertà*, a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 2000.

Aa.Vv., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, a cura di G. Reale, Palermo 1987.

Aa.Vv., *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta* (Atti del Convegno, Trento 25-26 novembre 1992) a cura di C. Giannotto, Trento 1995.

Aa.Vv., *Agostino: dizionario enciclopedico*, a cura di L. Alici - A. Pieretti - A. D. Fitzgerald, Roma 2007.

- Aa.Vv., *ENOSIS KAI PHILIA. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti - G. R. Giardina - P. Manganaro, Catania 2002.
- Aa.Vv., *Codex Manichaicus Coloniensis* (Atti del Simposio Internazionale, Rende Amantea, 3-7 settembre 1984), a cura di L. Cirillo- A. Roselli, Cosenza 1986.
- Aa.Vv., *Codex Manichaicus Coloniensis* (Atti del secondo Simposio Internazionale, Cosenza 27-28 maggio 1988), a cura di L. Cirillo, Cosenza 1990.
- Aa.Vv., *Atti del Terzo Congresso Internazionale di studi «Manicheismo e Oriente cristiano antico»* (Arcavata di Rende Amantea, 31 agosto - 5 settembre 1993), a cura di L. Cirillo – A. Van Tongerloo, Turnhout 1997.
- Aa.Vv., *Il Manicheismo. Nuove prospettive di ricerca*, a cura di L. Cirillo - A. Van Tongerloo, Turnhout 2005.
- Aa.Vv., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (Atti del Colloquio internazionale, Milano 20-23 Aprile 1982), a cura di U. Bianchi, Roma 1985.
- Aa.Vv., *Agathe elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, a cura di G. Sfameni Gasparro, Roma 1994.
- Aa.Vv., *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies*, a cura di J. Van Oort – O. Wermelinger – G. Wrst, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Aa.Vv., *Il Manicheismo. Mani e il Manicheismo*, a cura di G. Gnoli, Vol. I, Milano 2003.
- Aa.Vv., *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina*, a cura di G. Gnoli, Vol. II, Milano 2006.
- Aa.Vv., *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina*, a cura di G. Gnoli, Vol. III, Milano 2008.
- Aa.Vv., *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, a cura di A. Magris, Brescia 2000.
- Alessandro di Licopoli, *Contro i Manichei*, a cura di F. Chissone, Genova 2005 = Id., in G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina*, Vol. II, cit., pp. 142-147.
- Alfaric P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918.
- Id., *Les écritures manichéennes. I. Vue générale*, Paris 1918; II. *Étude analytique*, Paris 1919.
- Alflatt M. E., *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*, «Revue des Études Augustiniennes», 20, 1974, pp. 113-134.
- Alici L., *La morte, il male e le ragioni della speranza. Una rilettura di Agostino*, in C. Giannotto (a cura di), *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*, cit., pp. 77-101.
- Id., *L'altro nell'io*, Roma 1999.

- Id., *Agostino e il futuro dell'interiorità*, in Perissinotto L. (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, pp. 119-138.
- Id., *Temporalità e memoria nelle «Confessiones»*. *L'interpretazione di Paul Ricoeur*, «Augustinus», 39, 1994, pp. 5-19.
- Id., *Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean-Luc Marion*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 2009, pp. 295-315.
- Armstrong A. H., *St Augustine and christian Platonisme*, Villanova 1967.
- Id., *Neoplatonic valuations of Nature, Body and Intellect*, in «Augustinian Studies», 3, 1972, pp. 35-59.
- Baguette C., *Une période stoïcienne dans l'évolution de saint Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes», 16, 1970, pp. 47-77.
- Baur F., *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Hildesheim-New York 1973.
- Beatrice P. F., *Tradux peccati. Alla fonte della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978.
- Id., *Quosdam Platoniorum libros*, «Vigiliae Christianae», 43, 1989, pp. 248-281.
- Beierwaltes W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995.
- Id., *Pensare l'uno: studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano 1991.
- Id., *Sant'Agostino – la natura del bene*, saggio introduttivo di Beierwaltes W., Milano 1995.
- Benelli G., *Mondo, essere, nulla*, Roma 2007.
- Bettetini M., *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano 1994.
- Id., *Disordine e male nel De Ordine*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 123-135.
- Id., *Pensare il nulla, dire la materia: ermeneutica e libertà nel XII libro delle Confessioni*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 139-149.
- Id., *Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo "De Ordine" di Sant'Agostino. (1940-1990)*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 83, 1991, pp. 193-236.

- Id., *Ragione e sensibilità, arti e scienza. Lettura del De musica*, in Perissinotto L. (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, pp. 185-197.
- Bezançon J.-N., *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et Saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 3, 1965, pp. 133-160.
- Bianchi U., *Essenza ed esistenza (o logos e mythos) nel pensiero gnostico manicheo*, «Compostellum», 34, 1989, pp. 223-227.
- Id., *Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino. Osservazioni preliminari*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della sua conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, cit., pp. 451-464.
- Bochet I., *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982.
- Id., *Animae medicina: la libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 143-176.
- Id., *Le livre VIII des «Confessions»: récit de conversion et réflexion théologique*, «Nouvelle Revue Théologique», 118, 1996, pp. 363-384 = Id., «Centre Sèvres», 1992, pp. 11-33.
- Id., *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Paris 2004.
- Bodei R., *Ordo amoris*, Bologna 2005.
- Bouton-Touboul A. I., *Dire l'ordre caché. Les discours sur l'ordre chez Saint Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes», 52/1, 2006, pp. 143-166.
- Id., *Les valeurs d'ordo et leur réception chez saint Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes», 45, 1999, pp. 295-334.
- Id., *L'ordre caché. La notion d'ordre chez Saint Augustin*, Paris 2004.
- Boyer Ch., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920.
- Id., *Éternité et création dans les derniers livres des Confessions*, «Giornale di Metafisica», 9, 1954, pp. 441-448.
- Brown P., *Agostino d'Ipbona*, tr. it. G. Fragnito, Torino 1971.
- Id., *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, «Journal of Roman Studies», 59, 1969, pp. 92-103.
- Buonaiuti E., *Manichaeism and Augustine's idea of «Massa perditionis»*, «The Harvard Theological Review», 20, 1927, pp. 117-127.

- Burns J. P., *The development of Augustine's doctrine of operative Grace*, Paris 1980.
- Carlson T., *Au lieu du soi: l'advenue de Dieu*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 2009, pp. 337-361.
- Casper B., *Thanatos pollachos leghetai*, in *Filosofia e religione di fronte alla morte*, «Archivio di Filosofia», 1981, pp. 63-72.
- Catapano G., *L'idea di filosofia nel "primo" Agostino*, Padova 1999.
- Id., *Sant'Agostino. Il tempo*, Roma 2007.
- Chadwick H., *Providence and the Problem of Evil in Augustine*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, cit., pp. 153-162.
- Chaix Ruy J., *La création du monde d'après Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes», 11, 1965, pp. 85-88.
- Chase M., *Porphyre et Augustin: Des trois sortes de «visions» au corps de résurrection*, «Revue des Études Augustiniennes», 51/2, 2005, pp. 233-256.
- Chiereghin F., *Il tempo come possibilità interiore del male in Agostino*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 177-190.
- Cipriani N., *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 7-17.
- Id., *La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 23-48.
- Id., *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, «Augustinianum», 37, 1997, pp. 113-146.
- Id., *Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel De Ordine di S. Agostino*, «Augustinianum», 40, 2000, pp. 203-224.
- Clémence J., *Saint Augustin et le péché originel*, «Nouvelle Revue Théologique», 70, 1948, p. 727-754.
- Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968.

- Id., *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b; Cratyle 400c)*, «Revue des Études Latines», 43, 1965, pp. 406-443.
- Coyle J.K., *What did Augustine know about Manichaeism when he wrote his two treatises de Moribus?*, in J. Van Oort - O. Wermerlinger - G. Wrst (a cura di), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, cit., pp. 43-56.
- Id., *Augustine's De Moribus Ecclesiae catholicae. A study of the Work, its Composition and its Sources*, Fribourg 1978.
- Id., *God's Place in Augustine's Anti-Manichaean Polemic*, «Augustinian Studies», 1, 2007, pp. 87-102.
- Cristiani M., *La Natura malata. Il teatro delle passioni nelle cosmologie del Manicheismo antico e medievale*, «Micrologus», IV, 1996, pp. 207-229.
- Id., *La responsabilità negata. Il senso dell'esperienza manichea*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 19-27.
- Id., *Sant'Agostino – Confessioni*, vol. I (libri I-III), Introduzione e commento al libro III a cura di M. Cristiani, Milano 1992.
- Cusimano F. A., *il problema del male e della grazia in S. Agostino*, «Iustitia», 26, 1973, pp. 146-164.
- d'Onofrio G., «*Quod est et non est*». *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel medioevo pre-aristotelico*, «Doctor Seraphicus», 38, 1991, pp. 13-35.
- Id., *Il parricidio di Cicerone. Le metamorfosi della verità tra gli Accademici ciceroniani e il Contra Academicos di Agostino (lettura di testi)*, in M. Barbanti – G. R. Giardina – P. Manganaro (a cura di), *ENOSIS KAI PHILIA. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, pp. 207-236.
- Id., *La dialettica in Agostino e il metodo della teologia nell'alto medioevo*, in AA.VV., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma 15-20 settembre 1986)*, cit., pp. 251-282.
- Id. (direzione e cura di), *Storia delle Teologie nel Medioevo*, 3 Voll. (I. I principi; II. La grande fioritura; III. La teologia delle scuole), Casale Monferrato 1996.
- Id., *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986.
- Id., «*Il pensiero convertito*»: *il giovane Agostino*, «Archivio di Filosofia», 59, 1991, pp. 323-337.

- De Capitani F., *Quid et unde malum. Il problema del male nel giovane Agostino, prima del ritiro a Cassiciaco*, in Alici L. - Piccolomini R. - Pieretti A. (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 57-80.
- Id., «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. I-II. *Il fenomeno e la natura della corruzione*; III. *L'origine della corruzione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 72, 1980, pp. 640-669; 73, 1981, pp. 132-156.
- Id., *Studi recenti sul Manicheismo*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV, 1973, pp. 97-118.
- De Libera A., *Au lieu de Dieu: Jean Luc Marion lecteur d'Augustin*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 2009, pp. 391-419.
- De Plinval G., *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes», 1, 1955, pp. 345-378.
- Id., *Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le "feror" agustinien*, «Revue des Études Augustiniennes», 5, 1959, pp. 13-19.
- Decret F., Introduzione generale, in S. Agostino, *Polemica con i Manichei*, NBA XIII/1, Roma 1997.
- Id., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Parigi 1970.
- Id., *Objectif premier visé par Augustin dans ses controverses orales avec les responsables manichéens d'Hippone*, in J. Van Oort - O. Wermerlinger - G. Wrst (a cura di), *Augustin and Manichaeism in Latin West*, pp. 57-66.
- Id., *Essais sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de saint Augustin. Recueil d'études*, Roma 1995.
- Id., *Encore le manichéisme*, «Revue des Études Augustiniennes», 26, 1980, pp. 306-312.
- Id., *Le manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctifs ?*, «Augustinianum», 34, 1994, pp. 5-40.
- Demaria S., *I capitoli LXIX e LXX dei Kephalaia copti manichei*, Imola 1998.
- Den Bock N.W., *Freedom of the will: a sistematic and biographic sounding of Augustine's thoughts on human willing*, «Augustiniana», 44, 1994, 237-270.
- Di Giovanni A., *Mortalità ed essere in s. Agostino*, Palermo 1975.

- Djuth M., *Libertas voluntatis in S. Augustine thought*, «Journal of Studies», 59, 1986, pp. 149-152.
- Doignon J., *Le De Ordine, son déroulement, ses thèmes*, in G. Reale (a cura di), *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1987, pp. 112-150.
- Id., *L'émergence d'un "ordre très secret" dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu*, «Revue des Études Augustiniennes», 42, 1996, pp. 243-253.
- Escher Di Stefano A., *Il Manicheismo in S. Agostino*, Padova 1960.
- Evans G. R., *Augustin on evil*, Cambridge 1990.
- Falque E., *Le Haut Lieu du soi: une disputatio théologique et phénoménologique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 2009, pp. 363-389.
- Ferrari L. C., *Augustine's «Nine Years» as a Manichee*, «Augustiniana», 25, 1975, pp. 210-216.
- Id., *Astronomy and Augustine's break with the Manichees*, «Revue des Études Augustiniennes», 19, 1973, pp. 263-276.
- Id., *Young Augustine: Both Catholic and Manichee*, «Augustinian Studies», 26, 1995, pp. 109-128.
- Flash K., *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, tr. it. C. Tugnoli, Bologna 2002.
- Id., *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, tr. it. T. Cavallo, Milano 2007.
- Id., *Ancora una volta: l'anima e il tempo*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità* (Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 25-40.
- Fredriksen P., *Beyond the body/soul dichotomy: Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians*, in «Recherches Augustiniennes», 23, 1988, pp. 87-114.
- Gherardini G., *Grazia e libertà in s. Agostino*, «Divinitas», 34, 1990/1991, pp. 183-186.
- Gilson É., *Introduzione allo studio di s. Agostino*, tr. it. V. Ventisette, Genova 1983.
- Girard J.-M., *La mort chez saint Augustin*, Fribourg 1992.
- Greish J., *Les lieux de soi: vers une herméneutique du soi-même par l'Autre*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 2009, pp. 317-335.
- Grossi V., *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino*, in «Studi storico-religiosi», 4, 1980, pp. 89-113.

- Id., *La questione antropologica nelle Confessioni. Il mistero del male e la libertà possibile*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 29-54.
- Guitton J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933.
- Guzzo A., *Agostino contro Pelagio*, Torino 1958.
- Hadot I., *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984.
- Hadot P., *Porfirio e Vittorino*, tr. it. G. Girgenti, Milano 1993.
- Id., *Citations de Porphyre chez saint Augustin (À propos d'un ouvrage récent)*, «Revue des Études Augustiniennes», 6, 1960, pp. 205-244.
- Harrison C., *Delectatio victrix: grace and freedom in St. Augustine*, in «Studia Patristica», 27, 1993, pp. 298-302.
- Iodice S., *Legge e grazia in S. Agostino*, Napoli 1977.
- Jolivet R., *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris 1936.
- Jonas H., *Lo gnosticismo*, tr. it. M. Riccati di Ceva, Torino 2007.
- Id., *Gnosi e spirito tardo antico*, tr. it. C. Bonaldi, Milano 2010.
- Kaatz K. W., *What did Augustine really know about Manichaean cosmogony?*, in L. Cirillo - A. Von Tangerloo (a cura di), *Il Manicheismo. Nuove prospettive di ricerca*, cit., pp. 190-201.
- Kotzé A., *The "Anti-Manichaean Passage" in Confessions 3 and its "Manichaean Audience"*, «Vigiliae Christianae», LXII, 2008, pp. 187-200.
- Lamelas P. I., *Il problema del peccato nel sistema manicheo "Delle due anime"*, «Antonianum», 73, 1998, pp. 733-741.
- Lieu S.N.C., *Precept and Practice in Manichaean Monasticism*, «Journal of Theological Studies», 32, 1981, pp. 153-173.
- Lim R., *Unity and Diversity among Western Manichaeans: a Reconsideration of Mani's santa ecclesia*, «Revue des Études Augustiniennes», 35, 1989, pp. 231-250.
- Id., *Manichaeans and Public Disputation in Late Antiquity*, «Recherches Augustiniennes», 36, 1992, pp. 233-272.
- Macali L., *Il problema del dolore secondo Sant'Agostino*, Roma 1943.
- Madec G., *Lectures augustiniennes*, Paris 2001.
- Id., *À propos d'une traduction du De Ordine II, 5, 16*, «Revue des Études Augustiniennes», 16, 1970, pp. 179-186.

- Id., *Thématique augustinienne de la Providence*, «Revue des Études Augustiniennes», 41, 1995, pp. 291-308.
- Maher J. P., *Saint Augustine and Manichaean Cosmogony*, «Augustinian Studies», 10, 1979, pp. 91-104.
- Manselli R., *L'eresia del male*, Napoli 1980.
- Marion J.-L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustine*, Paris 2008.
- Mathon G., *Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?*, «Revue des Études Augustiniennes», 1, 1955, pp. 107-127.
- Mengarelli A., *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, in «Augustinianum», 15, 1975, pp. 347-366.
- Miccoli P., *Male e libertà possibile. La riflessione agostiniana sulla morale sessuale*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 191-210.
- Moreau J., *Le temps et la creation selon saint Augustin*, «Giornale di Metafisica», 20, 1965, pp. 276-290.
- Nedoncelle M., *L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme*, in «Recherches Augustiniennes», 2, 1962, pp. 17-32.
- O' Connell R. J., *Enneads VI, 4 and 5 in the Works of Saint. Augustine*, «Revue des Études Augustiniennes», 9, 1963, pp. 1-39.
- Id., *De libero arbitrio I: Stoicism revisited*, «Augustinian Studies», 1, 1970, pp. 49-68.
- O' Meara J. J., *Augustin and Neo-platonism*, «Revue des Études Augustiniennes», 9, 1958, pp. 91-111.
- Oroz Reta J., *Il problema del male e le esigenze della libertà nelle Confessioni*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 55-80.
- Pacioni V., *La provvidenza divina e il male nella storia. A proposito di un testo controverso, "De Ordine", I, 1,2*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 137-148.
- Id., *L'unità teoretica del "De ordine" di S. Agostino*, Roma 1996.

- Pelloux L., *Riflessi della soluzione agostiniana del problema del male nella filosofia contemporanea*, in *s. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, pp. 33-49.
- Perissinotto L.(a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Urbino 2000.
- Peroli E., *Il male tra teodicea e teofania: da Plotino ad Agostino*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 211-225.
- Pieretti A., *Il problema del male in Agostino*, in A. Pieretti (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Assisi 1999, pp. 136-145.
- Id., *Interiorità e intenzionalità: la dignità del finito*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità* (Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 99-120.
- Pizzani U., *L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, cit., pp. 331-361.
- Id., *Il problema del male dal De ordine al De musica*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 81-98.
- Plotino, *Enneadi*, tr. it. G. Faggin, Milano 2002.
- Polotsky H.-J., *Il manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, tr. it. C. Leurini, Rimini 1996.
- Porro P., *La morte, il tempo, il linguaggio. In margine al XIII libro del De civitate Dei*, in R. Piccolomini (a cura di), *Interiorità e intenzionalità nel "De civitate Dei" di Sant'Agostino* (Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 117-131.
- Id., *Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino* (Atti dell'VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 249-278.
- Possidio, *Vita di Agostino*, in M. Simonetti (a cura di), *Vita di Cipriano, vita di Ambrogio, vita di Agostino*, Roma 2002, pp. 104-158.
- Puech H.-Ch., *Gnosticismo e Manicheismo*, tr. it. M. N. Pierini, Roma-Bari 1977.

- Ries J., *La Bible chez S. Augustin et chez les manichéens*, «Revue des Études Augustiniennes», 7, 1961, pp. 231-243; 9, 1963, pp. 201-215; 10, 1964, pp. 309-329.
- Id., *Notes de lecture du Contra Epistulam Fundamenti d'Augustin à la lumière de quelques documents manichéens*, «Augustinianum», 35, 1995, pp. 537-548.
- Id., *Saint Augustin et le Manichéisme à la lumière du livre III des Confessions*, in Aa.Vv., *Le «Confessioni» di Agostino d'Ippona. Libri III-V*. Palermo 1984, pp. 7-26.
- Id., *L'enkrateia et ses motivations dans les Kephalaia coptes de Medinet Madi*, in U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 Aprile 1982), cit., pp. 369-383.
- Ripanti G., *Ermeneutica del male*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 99-107.
- Sage A., *Péché originel. Naissance d'un dogme*, «Revue des Études Augustiniennes», 13, 1967, pp. 211-248.
- Sciacca M. F., *L'itinerario della mente*, Brescia 1949.
- Sciuto I., *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Milano 1995.
- Id., *L'ordine del male*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 109-122.
- Id., *La volontà del male tra libertà e arbitrio*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 111-138.
- Id., *Se Dio, perché il male?*, in L. Perissinotto (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, cit., pp. 61-77.
- Id., *Interiorità e male nel De Civitate Dei*, in R. Piccolomini (a cura di), *Interiorità e intenzionalità nel "De civitate Dei" di Sant'Agostino* (Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 87-115.
- Sfameni Gasparro, *Concupiscenza e generazione: aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, cit., pp. 225-255.
- Id., *Fra astrologi, teurgi e manichei: itinerario agostiniano in un mondo che si interroga su destino, male, salvezza*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del*

male e la libertà possibile: ripensare Agostino, (Atti dell'VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 49-131.

Id., «Doppia creazione» e origine del male nella tradizione cristiana antica: osservazioni storico-religiose, in C. Giannotto (a cura di), *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*, cit., pp. 53-76.

Id., *Natura ed origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* (Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 7-55.

Id., *Enkrateia e dualismo: alle radici della gnosi manichea*, in G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Agathe elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, cit., pp. 505-534.

Soleri G., *La soluzione agostiniana del problema del male*, in AA.VV., *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, pp. 341-348.

Id., *Il Problema metafisico del male*, «Sapienza», 5, 1952, pp. 289-306, 415-442.

Solignac A., *La condition de l'homme pecheur d'après Saint Augustin*, in «Nouvelle Revue Théologique», 78, 1956, pp. 359-387.

Id., *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du «De ordine» de saint Augustin*, «Archives de Philosophie», 30, 1967, pp. 446-465.

Studer B., *Gratia Christi - Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, Roma 1993.

Id., *Speranza e intenzionalità in Agostino d'Ippona*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità* (Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 71-98.

Tantardini G., *Il cuore e la grazia in Sant'Agostino*, Roma 2006.

Tardieu M., *Il Manicheismo*, tr. it. G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1988.

Teodoro Bar Kōnay, *Libro degli Scolí*, in G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo. Il mito e la dottrina*, Vol. II, cit., pp. 222-228

Thonnard F.-J., *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, «Recherches Augustiniennes», 3, 1965, pp. 59-105.

Trapè A., *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo S. Agostino*, Tolentino 1959.

Id., *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, Roma 1987.

Id., *Grazia e libertà, Introduzione generale*, NBA XX/1, Roma 1987.

Id., *Natura e grazia, Introduzione generale*, NBA XVII/1, Roma 1981.

- Id., *Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Roma 2001.
- Id., *Libertà e grazia*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, cit., pp. 189-202.
- Van Bavel T.J., *No one ever hated his own flesh: Eph 5, 29 in Augustine*, «Augustiniana», 45, 1995, pp. 45-93.
- Id., *Il primato dell'amore in Agostino*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità* (Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), cit., pp. 87-98.
- Van Oort J., *The Young Augustine's Knowledge of Manichaeism: An Analysis of the Confessiones and Some Other Relevant Texts*, «Vigiliae Christianae», LXII, 2008, pp. 441-466.
- Id., *Manichaeism and anti-Manichaeism in Augustine's Confessiones*, in Aa.Vv., *Atti del Terzo Congresso Internazionale di studi «Manicheismo e Oriente cristiano antico»* (Arcavata di Rende Amantea, 31 agosto - 5 settembre 1993), a cura di L. Cirillo – A. Van Tongerloo, pp. 235-247.
- Id., *Secundini Manichaei Epistula: Roman Manichaean "Biblical" Argument in the Age of Augustine*, in Aa.Vv., *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies*, a cura di J. Van Oort – O. Wermelinger – G. Wrst, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Verde F.M., *Il problema del male da Plutarco a S. Agostino*, «Sapienza», 11, 1958, pp. 231-268.
- Weill N., *Au lieu de soi: écriture de soi et vérité*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 2009, pp. 421-434.
- Widengren G., *Il Manicheismo*, tr. it. A. Klinz, Milano 1964.
- Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux Confessions*, «Recherches Augustiniennes», 6, 1969, pp. 3-102.

Indice

Introduzione.....	p. 2
-------------------	------

Capitolo primo: Il male e l'essere

Parte I La realtà del negativo: la teodicea di Mani

Il male e le radici eterne.....	p. 21
Il principio del bene.....	p. 31
Il principio del male.....	p. 35
La lotta dei principi eterni.....	p. 40
La nascita di Adamo.....	p. 48

Parte II Agostino e il Manicheismo: l'annichilimento del male

La crisi del negativo.....	p. 56
Il mito della lotta.....	p. 64
Il principio del bene.....	p. 67
Il principio del male.....	p. 72
La lotta dei principi eterni.....	p. 77
Il male e il nulla.....	p. 83

Parte III Agostino e il Manicheismo: la libertà e il peccato

La colpa e la volontà.....	p. 88
I costumi dei manichei.....	p. 95
Le due anime.....	p. 101
Il libero arbitrio.....	p. 110

Capitolo secondo: Ordine e libertà del male

Introduzione.....	p. 116
-------------------	--------

Parte I L'ordine e il male

La Provvidenza e la colpa.....	p. 122
La necessità del male.....	p. 131
L'armonia del negativo.....	p. 140
Le discipline liberali.....	p. 151

Parte II La libertà e il male

Il libero arbitrio e la colpa.....	p. 165
La natura del male.....	p. 171
La volontà come bene.....	p. 183
Il volere come movimento e il peccato adamitico.....	p. 191

Capitolo terzo: Corruzione e colpa

Introduzione.....	p. 211
-------------------	--------

Parte I Il male e il movimento

Il luogo del negativo.....	p. 223
L'immutabilità di Dio.....	p. 230
La corruzione e il mutamento.....	p. 242
La creazione e il tempo.....	p. 251

Parte II Il peccato e la corruzione

La colpa e l'amore del finito.....	p. 261
La lotta alle tentazioni.....	p. 266
L'ordine divino.....	p. 278
La volontà impotente.....	p. 288

Conclusioni.....	p. 298
-------------------------	---------------

Bibliografia.....	p. 319
--------------------------	---------------